مفکر شہید

استاد
مرتضیٰ
مطہری

فلسفہ اخلاق



فلسفهٔ اخلاق

متفکر شهید استاد مرتضی مطهری

انتشارات صدرا

مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ ـ ۱۳۵۸ .
فلسفه اخلاق / مرتضی مطهری .ــ [ویرایش ۳]. ــ تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
۲۵۶ ص.
۴۰۰ ریال.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
چاپ اول: بنیاد ۱۵ خرداد : ۱۳۶۲.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
چاپ سی و پنجم: ۱۳۹۰. ۲۸/۰۰۰ ریال: ISBN 978 - 964 - 5600 - 08 - 0
۱. اخلاق اسلامی. ۲. اخلاق ــ فلسفه. الف. عنوان.
۸ ف ۶ م / ۸/ BP ۲۴۷ ۲۹۷/۶۱
۱۳۶۷
کتابخانه ملی ایران ۶۷ ـ ۱۶۸۷/۷۷

انتشارات صدرا

فلسفهٔ اخلاق

اثر : متفکر شهید استاد مرتضی مطهری
چاپ سی و پنجم : خرداد ۱۳۹۰ مطابق جمادی‌الثانی ۱۴۳۲
تعداد : ۳۰۰۰ نسخه
بها : ۲۸۰۰۰ ریال
حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مؤسسهٔ چاپ فجر(۱۰۰۱۳۹۵)، تلفن: ۳۳۱۱۹۷۹۶
ناشر : انتشارات صدرا (با کسب اجازه از شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید)

● تهران: شعبه ۱ : خیابان ناصرخسرو، مقابل دارالفنون، کوچهٔ دکترمسعود. تلفن: ۳۳۹۱۵۱۳۰ ، دورنگار: ۳۳۱۱۹۷۹۶
شعبه ۲ : خیابان انقلاب، بین خیاباتهای دانشگاه و ابوریحان، پلاک ۱۱۶۴ ـ تلفن: ۶۶۴۶۱۰۸۶ و ۶۶۹۶۱۶۴۵
شعبه ۳ : خیابان پاسداران ـ خیابان گل نبی ـ خیابان ناطق نوری(زمرد) ـ بوستان کتاب ـ تلفن و دورنگار: ۲۲۸۵۲۴۸۹
● قــم: خیابان ارم، تلفن: ۷۷۳۱۵۲۲، دورنگار: ۷۷۴۷۳۱۴

شابک: ۰ ـ ۰۸ ـ ۵۶۰۰ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸ ISBN: 978-964-5600-08-0

فهرست مطالب

بخش دوم: تک سخنرانی‌ها

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ چاپ بیست و سوم

کتاب حاضر مشتمل بر سیزده جلسه سخنرانی استاد شهید آیت الله مرتضی مطهری پیرامون «فلسفهٔ اخلاق» و دارای دو بخش است. بخش اول که قسمت اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد متشکل از ده سخنرانی ایشان در سال ۱۳۵۱ شمسی و در ماه محرّم در مسجد ارک تهران می‌باشد. در این بخش علاوه بر فلسفهٔ اخلاق، دربارهٔ اخلاق اسلامی نیز بحث شده است.

بخش دوم را سه سخنرانی استاد در همین موضوع تشکیل می‌دهد که در زمانها و مکانهای مختلف ایراد شده است.

سخنرانی اول «معیار فعل اخلاقی» نام دارد که در اواخر حیات ایشان و در جمع طلاب علوم دینی قم ایراد شده است.

تاریخ دقیق گفتار دوم این بخش یعنی «اخلاق کمونیستی ـ مکتب اخلاقی راسل» مشخص نیست ولی آنچه مسلم است این گفتار نیز در اواخر حیات پربرکت آن متفکر شهید انجام گردیده است.

سخنرانی سوم تحت عنوان «مسئلهٔ خودی در اخلاق» در حدود سال ۱۳۳۹ شمسی در دانشسرای عالی تهران ایراد شده و البته نوار آن در دست نیست و تنظیم آن از روی متنی که در همان زمان از نوار استخراج شده و در اختیار استاد قرار گرفته صورت پذیرفته است.

غیر از عنوان کلی کتاب (فلسفهٔ اخلاق) و دو عنوان «اخلاق کمونیستی» و «مسئلهٔ خودی در اخلاق» بقیهٔ عناوین گفتارها از تنظیم‌کننده می‌باشد.

استاد شهید یادداشتهای نسبتاً زیادی پیرامون فلسفهٔ اخلاق و اخلاق اسلامی دارند که به فضل خدا در یادداشتهای موضوعی آن حکیم فرزانه منتشر خواهد شد.

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۶۶ منتشر شده و از آن تاریخ مورد استقبال فراوان قرار گرفته است.

چاپهای گذشتهٔ این کتاب به دلیل آنکه نوار سخنرانی اول بخش نخست بعداً به دست ما رسید فاقد این گفتار بوده است. همچنین در این چاپ عنوانهای فرعی در داخل متن قرار داده شده، ضمن اینکه قبل از حروفچینی مجدد، ویرایش دقیق از نظر علامتگذاری و غیره به عمل آمده است و چون حجم کتاب افزایش یافت در قطع وزیری تنظیم گردید. در مجموع این چاپ با اضافات و مزایای بیشتر و به شکل زیباتری عرضه می‌شود. امید است مورد قبول و پسند علاقه‌مندان آثار آن اسلام‌شناس و مجاهد شهید واقع شود.

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

۲۲ بهمن ۱۳۸۰

بخش اوّل

بحث‌های مسجد ارک تهران

اخلاق چیست؟

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله رب العالمین باریٔ الخلائق اجمعین و الصلوة و السلام علی عبدالله و رسوله و حبیبه و صفیه و حافظ سرّه و مبلّغ رسالاته سیدنا و نبینا و مولانا أبی القاسم محمد صلی الله علیه و آله اعوذ بالله من الشیطان الرجیم:

هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیّینَ رَسولاً مِنْهُمْ یَتْلوا عَلَیْهِمْ ٰایاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ اِنْ کانوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ[1].

موضوع بحث در این چند شب با یاری خدا «فلسفۀ اخلاق» است.

اخلاق به طور کلی چیست؟ ما چگونه فعلی از افعال انسانها را می‌توانیم «اخلاقی» بنامیم و فعل غیر اخلاقی چیست؟ و فعل ضد اخلاقی چیست؟ و همچنین در میان صفات انسان چگونه صفتی را می‌توان اخلاقی نامید و چگونه صفتی را ضد اخلاقی و چگونه صفتی را نه اخلاقی و نه ضد اخلاقی، و در میان اندیشه‌های انسان عیناً همین سؤال و همین تقسیم هست: چه اندیشه‌ای اخلاقی است و چه اندیشه‌ای ضد اخلاقی و چه اندیشه‌ای نه اخلاقی است و نه ضد اخلاقی؛ با اینکه ابتدائاً به نظر می‌رسد که فعل

---

۱. جمعه / ۲

اخلاقی یا صفت اخلاقی و یا اندیشهٔ اخلاقی احتیاجی به تعریف ندارد؛ اخلاق لغتی است شایع در زبان همهٔ مردم و بلکه همهٔ مردم دنیا؛ به هر زبانی لغتی معادل این لغت هست؛ پس همه اخلاق را و قهراً ضد اخلاق را می‌شناسند، احتیاجی به تعریف ندارد. ولی اتفاقاً اخلاق مانند بسیاری از چیزهای دیگر شبیه خودش، از آن چیزهایی است که در عین اینکه در زبان همهٔ مردم دایر است و همهٔ مردم خیال می‌کنند که آن را می‌شناسند و می‌توانند تعریف بکنند، از مشکلترین لغات است برای تعریف کردن.

هیچ باور می‌کنید که این‌همه علما و فیلسوفان و دانشمندانی که در دنیا پیدا شده‌اند و این‌همه کشفیات علمی و موشکافیهای فلسفی که در مسائل شده است و در بسیاری از آنها توافق‌نظر پیدا شده، یعنی مسئله و مشکل حل شده ـ در ریاضیات، در فیزیک، در طبیعی، در فلسفه، در منطق صدها مسئله می‌توان پیدا کرد که مسائلِ حل‌شده است ـ ولی همین لغت معمولی هنوز حل نشده، به این معنا که توافق نظر دربارهٔ آن وجود ندارد. اگر مثلاً ما از افلاطون و سقراط بپرسیم که فعل اخلاقی چیست، یک جور برایمان تعریف می‌کنند، و اگر از ارسطو که شاگرد افلاطون است بپرسیم جور دیگر تعریف می‌کند و تعریف افلاطون را صحیح نمی‌داند. اگر از اپیکور بپرسیم جور دیگر تعریف می‌کند، از رواقیون بپرسیم جور دیگر تعریف می‌کنند، از کلبیون بپرسیم جور دیگر تعریف می‌کنند، از سوفسطائیان بپرسیم به نحو دیگری تعریف می‌کنند. اگر سفری به هند برویم و کتابهای هندوها و اخلاق هندی را مطالعه بکنیم می‌بینیم جور دیگر تعریف می‌کنند. بودا به گونه‌ای تعریف کرده، کنفوسیوس به گونهٔ دیگر تعریف کرده است. عرفای خودمان جوری تعریف می‌کنند. در دنیای جدید، هر فیلسوفی یک نوع سیستم اخلاقی پیشنهاد می‌کند و اخلاق در مکتب او با اخلاق در مکتبهای دیگر متفاوت است. مثلاً اخلاق نیچه‌ای اساساً ضد اکثر اخلاقهای دیگر دنیاست. اخلاق ماکیاولی یک اخلاق مخصوص در دنیاست، اخلاق مارکسیستی یک نوع اخلاق مخصوص در دنیاست. چرا این‌طور است؟

منشأ تفاوت بینشها در اخلاق

اختلاف‌نظرها در تعریف اخلاق که اخلاق چیست، تا اندازه‌ای از جهان‌بینی‌های مختلف سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی بینش هر مکتبی دربارهٔ جهان یک نوع سیستم اخلاقی در آن مکتب الهام می‌بخشد و پیشنهاد می‌کند. مکتب مادی قهراً نوعی اخلاق پیشنهاد می‌کند، مکتب الهی نوع دیگر اخلاق پیشنهاد می‌کند. آن که جهان را ناشی از یک ارادهٔ حکیمانهٔ

ازلی و انسان را نفخه‌ای الهی می‌داند و آن که در جهان جز ظلمت و تاریکی و تصادف و حرکتهای کورکورانه و بی‌منتهایی، بی‌مقصدی و بی‌هدفی چیز دیگری نمی‌بیند خواه ناخواه بینش‌شان در اخلاق هم متفاوت است؛ و اساساً بعضی از مکتبها در مسئلهٔ اخلاق به بن‌بست می‌رسند. بعد ان‌شاءالله بحث می‌کنیم که آیا از نظر بعضی مکتبها اخلاق، به هر نحوی بخواهند تعریف کنند، معنا و مفهومی می‌تواند داشته باشد یا نمی‌تواند، و این خود امروز یک مسئله‌ای است: آیا اخلاق با توحید وابستگی دارد یا ندارد؟ آیا اخلاق منهای توحید، منهای خدا در عالم می‌تواند وجود داشته باشد یا نمی‌تواند؟

حال ما بحث خودمان را از مسائل مسلّم میان بشریت آغاز می‌کنیم، از مسائلی که همهٔ مکتبهای اخلاقی دربارهٔ آن مسائل توافق دارند، از مسلّمیّات شروع می‌کنیم، بعد می‌رویم جلوتر ببینیم به کجا می‌رسیم و آیا می‌توانیم فلسفهٔ اخلاق را کشف کنیم یا نه؟ و آن وقت سیستم اخلاقی اسلام چیست؟ و این یک مطلبِ بسیار لازم و ضروری است که ما مکتب اخلاقی اسلامی خودمان را دقیقاً بشناسیم.

پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله جمله‌ای دارد که من این جمله را در عبارت معروفی که به این عبارت نقل می‌کنند، در احادیث شیعه ندیده‌ام؛ علمای اهل تسنن در احادیثشان آورده‌اند ولی در احادیث شیعه همین معنا با اندکی اختلاف لفظ وجود دارد. جملهٔ معروف این است که پیغمبر اکرم فرمود: **بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكارِمَ الْاَخْلاقِ** من مبعوث و برانگیخته شده‌ام برای اینکه اخلاق کریمانه را، اخلاق مکرمتی[1] را، اخلاق مکرمت‌مآبانه را تکمیل کنم. کلمهٔ تکمیل و تتمیم می‌رساند که پیغمبر می‌خواهد بگوید نه فقط من که پیغمبر خاتم هستم رسالت مکرمت اخلاقی در میان بشر دارم، انبیای گذشته هم هرکدام به نوبهٔ خود چنین رسالتی داشته‌اند، آنها هم برای چنین هدفی آمده‌اند؛ ولی من آمده‌ام کار نیمه‌تمام آنها را به پایان برسانم (ختم نبوت) برای اینکه من در عصر و زمانی و در شرایطی آمده‌ام که آنچه به وسیلهٔ وحی باید به بشر گفته شود از زبان من باید گفته شود؛ من مبعوث شده‌ام برای تتمیم و تکمیل اخلاق مکرمتی. این عبارتی است که غزالی و امثال او به صورت حدیث نقل کرده‌اند. ما در احادیث شیعه گشتیم تا عین عبارت را ببینیم؛ عین این لفظ را من پیدا نکردم ولی مضمون آن در کتب حدیث ما هست. پیغمبر اکرم در حدیثی که

---

۱. در کلمهٔ «مکرمت» خیلی معنا خوابیده. وقتی که نوبت رسید به اینکه ما معیارهای اخلاق اسلامی را بیان کنیم راجع به این کلمه که محور بزرگی در اخلاق اسلامی است بحث خواهیم کرد.

وسائل الشیعه نقل کرده است فرمود: **عَلَیْکُمْ بِمَکارِمِ الْاَخْلاقِ**. البته منافات ندارد که به هر دو عبارت یعنی در نوبتهای متعدد پیغمبر فرموده باشد. در احادیث ما به این عبارت است: **عَلَیْکُمْ بِمَکارِمِ الْاَخْلاقِ** بر شما باد اخلاق مکرمتی و کریمانه **فَاِنَّ رَبّی بَعَثَنی بِها** که پروردگار من مرا برای این اخلاق مکرمتی مبعوث فرموده است.

فعل طبیعی

حال اخلاق به طور کلی ـ یا به تعبیر رسول اکرم اخلاق مکرمتی ـ چیست و ما از کجا باید شروع کنیم؟ گفتیم ما از مسلّمات و مسائل مسلّم آغاز می‌کنیم، به مسائل مشکوک که یک مکتب ممکن است آن را اخلاقی بداند و مکتب دیگر اخلاقی نداند فعلاً کار نداریم. آنچه مسلّم است این است که در میان کارهای انسان اغلب کارها را کار طبیعی و فعل طبیعی می‌نامند نه اخلاقی؛ در این کارها اخلاق صدق نمی‌کند. مثلاً انسان از این مجلس برمی‌خیزد و به خانه‌اش می‌رود، احساس گرسنگی می‌کند غذا می‌خورد، احساس خستگی می‌کند به بستر می‌رود و می‌خوابد، احساس تشنگی می‌کند آب می‌نوشد. این افعال را افعال طبیعی می‌گویند، یعنی کارهای عادی؛ طبیعت انسان چنین چیزی را اقتضا کرده. یک کودک گرسنه می‌شود، از گرسنگی احساس رنج می‌کند و می‌داند خوردن غذا هم لذت دارد. برای اینکه این رنج را از خودش دور کند و به لذتی نائل بشود، غذا می‌خورد. وقتی بزرگتر شد و به فایدۀ غذا هم پی برد، می‌داند که سلامت و حیاتش در گرو این غذاست، اگر غذا نخورد سلامت و حیاتش در خطر است. خواب و صدها کار دیگر همین طور است. تمام فعالیتهای معاشی که انسان می‌کند که در آن فعالیتها هدفش فقط معاش و زندگی عادی است کارهای طبیعی است. یک تاجر در دفتر تجارتش مشغول فعالیت و داد و ستد و در طلب سود بیشتر است؛ این یک کار عادی و طبیعی در انسان است و ناشی از سودطلبی و نفع‌جویی انسان که انسان سود و فایده‌ای را برای خود بخواهد، یا دفع زیان از خود. انسان احساس کسالت می‌کند، به طبیب مراجعه می‌کند برای دفع زیان و ضرر، زیرا بیماری زیان است. این هم یک کار عادی و طبیعی است در سطح کارهای حیوانات.

در این حد، این کارها نه قابل ستایش و آفرین‌اند که آفرین بر فلان کس، گرسنه شد غذا خورد؛ آفرین بر فلان کس، خسته شد خوابید؛ آفرین بر فلان کس، دنبال پول می‌رود؛ و نه قابل نکوهش، نفرین و ناآفرین (می‌گویند نفرین مخفف ناآفرین است) که نفرین بر فلان کس، گرسنه می‌شود غذا می‌خورد، تشنه می‌شود آب می‌نوشد. آنجا نه ستایش و

تقدیس و مرحبا و بارک‌الله است و نه نکوهش؛ هیچ کدام از اینها وجود ندارد؛ فعلی است طبیعی و عادی. همین‌طور که کار یک حیوان نه ستایش دارد نه نکوهش، کار طبیعی انسان نیز مادامی که با آن انگیزه‌های طبیعی صورت می‌گیرد و امر دیگری ضمیمه نمی‌شود ستایش و آفرین ندارد و نکوهش و ناآفرین هم ندارد. اینها را فعل طبیعی می‌نامیم. صفاتی هم که مربوط به افعال طبیعی باشد صفات طبیعی است. میلهای مربوط به این گونه کارها در انسان مانند میل به غذا خوردن، میل به خوابیدن، میل به آب نوشیدن، میل جنسی میل طبیعی است و نه ستایش دارد نه نکوهش، عادی است، یعنی در سطح عادی است، نه بالاتر و نه پایین‌تر. اندیشه‌های مربوط به این کارها عیناً همین‌جور است، اندیشه‌هایی است عادی و طبیعی؛ این اندیشه‌ها نه قابل ستایش و آفرین است نه قابل نکوهش و ناآفرین.

اما انسان اختصاصاً چنین است [که دارای افعال اخلاقی است] و این دیگر در غیر انسان نیست و لهذا اگر انسان این‌گونه تعریف بشود: انسان حیوانی است اخلاقی، این تعریف تعریف غلطی نیست؛ یعنی فعل اخلاقی یک فعل انسانی است کما اینکه فعل ضد اخلاقی هم مربوط به انسان است. حیوان نه می‌تواند فعل اخلاقی انجام بدهد و نه می‌تواند فعل ضد اخلاقی انجام بدهد. او همیشه در همان سطح عادی قرار گرفته است.

فعل اخلاقی

حال فعل اخلاقی چیست؟ اولین مشخِّصش همین است که تقاضای ستایش و سپاس و آفرین دارد، تقاضای تعظیم و تبجیل دارد. هرکس که می‌بیند یا می‌شنود، به این کار و به آن صفتی که مبدأ این کار است و به آن اندیشه‌ای که مربوط به این کار است احترام می‌گذارد؛ او را ستایش و تعظیم و احترام می‌کنند، به او آفرین می‌گویند. مثال ذکر می‌کنم؛ اول هم از داستانهای قهرمانان اخلاقی مذهبی مثال نمی‌آورم چون این جور چیزها در وجدان انسان و در انسانیت انسان هست و در غیر افراد مذهبی هم وجود دارد.

پطر کبیر را ـ که در حدود دویست سال پیش امپراطور روسیه بود و شاید معاصر با نادر باشد و به روسیه عظمت داد ـ یکی از شخصیتهای بزرگ دنیا می‌شمارند و حتی کمونیستهای فعلی برایش احترام قائل هستند. **تاریخ آلبرماله** می‌نویسد این مرد در سن پنجاه و سه سالگی در اثر ذات‌الریه مرد. در زمستان، ژانویه، روزی کنار رودخانه‌ای ایستاده بود. قایقی داشت از آنجا می‌گذشت و چند نفر انسان سوار آن قایق بودند. احساس کرد

قایق در حال غرق شدن است، کسی هم آنجا نبود، فوراً برای نجات این قایق خودش را به آب انداخت (نمی‌دانم این قایق نجات پیدا کرد یا نه). در اثر همین کار ذات‌الریه کرد و مرد.

حال این کار را هرکس بشنود چه می‌گوید؟ این آدم دو نوع کار می‌توانست انجام بدهد: یکی اینکه همین‌طور تماشاچی و بی‌تفاوت باشد، ببیند قایق غرق می‌شود یا نمی‌شود، با خودش فکر کند من خودم را در این زمستان و یخبندان، آنهم در هوای سرد روسیه، در آب بیندازم بخواهم جان دیگران را نجات دهم، جان خودم را در خطر بیندازم برای نجات یک عده انسان؟ چرا این کار را بکنم؟ روی چه حسابی؟ دیگر اینکه جان خودش را به خطر بیندازد و اینها را نجات دهد. این کار را هرکس که می‌شنود یک کار انسانی و اخلاقی تلقی می‌کند. این کار از سطح کار عادی بالاتر است، آفرین می‌طلبد. هرکس که ببیند یا بشنود می‌گوید: احسنت! بارک‌الله! مردی بوده؛ جان خودش را فدای یک عدهٔ دیگر کرد. این را کار اخلاقی می‌گویند.

در چند سال پیش دوست بزرگوار ما عالم جلیل مرحوم آیتی [در تصادف اتومبیل فوت کرد.] سبب کشته شدن این مرد این بود که با اتومبیلش در خیابان می‌رفت، سگی از جلو اتومبیلش رد می‌شد، دید سگ را دارد زیر می‌گیرد، برای اینکه سگ را زیر نگیرد اتومبیل را برگرداند و بعد تصادف کرد و مرد. اگر یک نفر دیگر بود می‌زد و می‌رفت. حال این کار را که انسانی راضی نمی‌شود جان یک حیوان را به خطر بیندازد، هرکس می‌شنود ستایش می‌کند، می‌گوید بارک‌الله، آفرین. فعلی را که آفرین می‌طلبد «اخلاقی» می‌گویند؛ این کار در یک سطح عالی واقع شده است.

داستانی نقل می‌کنند؛ این داستان را یکی از دوستانمان با همان داستان پطر در مقدمهٔ کتابش نوشته است و داستان خوبی است. می‌گوید زمانی با یک نفر ماتریالیست صحبت می‌کردم؛ این مثالها را با او در میان گذاشتم، گفتم اینها با چه منطق مادی جور در می‌آید و او جوابی نداشت. نوشته بود روزی جوانی از راه دور پای پیاده آمده بود در بیابانی در حالی که به شدت گرسنه و فوق‌العاده خسته و کوفته و پاهایش مجروح بود. چند نفری کنار جاده نشسته و سفره‌ای پهن کرده‌اند. برای اینکه سد رمقی بکند، به اینها می‌گوید من گرسنه‌ام، خواهش می‌کنم از غذایتان لقمه‌ای به من بدهید. سگی هم آنجا به سفره زل زده بود که آنها چیزی جلو او بیندازند. آنها می‌گویند ما مقداری غذا را گلوله و آن طرف پرت می‌کنیم، از تو و این سگ هرکدام زودتر برداشتید مال او. یک مقدار نان و گوشت را

لوله و پرتاب می‌کنند. او و سگ می‌دوند دنبال نان و او از سگ زودتر می‌رسد. نـان را برمی‌دارد. وقتی برمی‌دارد می‌بیند این سگ آمده ایستاده، یک نگاه ملتمسانه‌ای بـه او می‌کند. نان را جلو آن سگ می‌اندازد و سگ می‌خورد؛ یعنی سگ را بر خـودش مـقدم می‌دارد. من گرسنه هستم این سگ هم گرسنه است؛ من به عنوان یک انسان هستم که باید به این سگ ایثار کنم نه این سگ که حیوان است. اینجا مسئلهٔ دین و مذهب هم در کار نیست.

آیا هرکس با چنین منظره‌ای روبرو بشود چه فکر می‌کند و چه می‌گوید؟ آیا این کار را در مافوق سطح عادی و طبیعی می‌بیند یا نه؟ می‌تواند این کار را طبیعی تلقی کند؟ با منطق طبیعی جور در نمی‌آید. منطق طبیعی می‌گوید برای خودت کوشش و فعالیت کن. در منطق طبیعی مرکز منم، مرکز خود من است، خودم؛ برای خودم کار می‌کنم، آن «م» خودم، مرکز آن «م» خودم است، ولی اینجا «خودم» وجود ندارد غیر خودم است: من غیر خودم را بر خودم مقدم می‌دارم. این کار را چه می‌شود نامید؟ قدر مسلّم این است که کاری است قابل ستایش، تحسین، آفرین و مرحبا. آن آدمی هـم کـه اگـر خـودش در چـنین شرایطی قرار بگیرد این کار را نمی‌کند و همت چنین کاری را ندارد در عین حال چـنین انسانی را ستایش می‌کند، می‌گوید من که مرد چنین کاری نیستم اما هرکسی چنین کاری بکند من به او آفرین می‌گویم و او را ستایش می‌کنم.

در یکی از جنگهای اسلامی چند نفر مجروح از مسلمین روی زمین افتاده بودند؛ و می‌دانید که آدم مجروح، قطع‌نظر از اینکه هوا هم گرم باشد یا نباشد، به دلیل اینکه خون از بدنش رفته است احساس تشنگیِ بیشتر می‌کند چون بدن احتیاج پیدا می‌کند به اینکه فوراً خون بسازد و آب می‌خواهد. یک نفر به بالین ایـن مـجروحین مـی‌رسد، احسـاس می‌کند که اینها خیلی تشنه هستند، فوراً ظرف آبی می‌برد به یکی از اینها بدهد، او اشاره می‌کند به یک مجروح دیگر، می‌گوید برو به او بده. فوراً می‌رود سراغ او. وی اشاره می‌کند به مجروح سوم، می‌گوید برو به او بده. می‌رود سراغ او. وقتی می‌رود، می‌بیند او از تشنگی مرد. برمی‌گردد سراغ دومی، می‌بیند دومی هم مرده، برمی‌گردد سـراغ سـومی مـی‌بیند سومی هم مرده است. این آب به هیچ یک از این سه نفر نرسید؛ هرسه به تعبیر قرآن ایثار کردند: وَ یُؤْثِرونَ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ[1] یعنی در عین کمال احتیاجی که

۱. حشر / ۹

خود دارند دیگران را بر خود مقدم می‌دارند.

حال اسم این را چه می‌گذارید؟ هرچه می‌خواهید بگذارید، اخلاق یا چیز دیگر، یک عمل قابل ستایش است، احدی نمی‌تواند این کار را ستایش نکند، بزرگواری نداند و به تعبیر رسول اکرم مکرمت نشناسد. مکرمت و بزرگواری است.

فلسفهٔ بردگی

شما می‌بینید انسانی غلامی دارد که به حسب روابط ظاهری اقتصادی، او مملوک است و این مالک، ولی رفتارش با این مملوک از حدّ رفتار با یک رفیق خیلی بالاتر است و آن مملوک، مملوکیت او را بر هر آزادی ترجیح می‌دهد. با اربابش دو نفری به بازار می‌روند، لباس که می‌خرند با هم می‌خرند، ولی لباس نو را می‌دهد به آن مملوک که جوان است، لباس کهنه و ارزانتر را خودش می‌پوشد، می‌گوید من پیرمردم تو جوانی؛ لباس نو و عالی به تو می‌زیبد نه به منِ پیرمرد. غذای بهتر را به او می‌خوراند. برای او بیشتر از خودش آسایش می‌طلبد. عملاً فرقی میان خودش با او قائل نیست. او از مملوکیت همین را احساس می‌کند که در مکتب این شخص تربیت می‌شود. این مملوکیت فقط یک دوران مدرسه است که در این دوران، او کمال می‌یابد.

اساساً فلسفهٔ بردگی در اسلام همین است نه بهره‌کشی اقتصادی. بردگی یعنی یک تدریس اجباری، یک تربیتِ خواه‌ناخواه. اسم این عمل چیست که علی بن ابی‌طالب با قنبرش به بازار می‌رود، دو پیراهن می‌خرد، نو را به او می‌دهد کهنه را خودش انتخاب می‌کند؟

زهرای مرضیّه با فِضّهٔ خادمه‌اش طوری رفتار می‌کند که این زن تا آخر عمر که آزاد زیست می‌کند دوران پر افتخارش همان دوران چند ساله‌ای است که در خدمت زهرا بوده است. زهرا او را در خانه، خواهر خودش قرار می‌دهد، کارها را با او تقسیم می‌کند: یک روز من کار می‌کنم تو استراحت کن، یک روز تو کار کن من استراحت می‌کنم. چه کسی جلویش را گرفته بود که هر روز او کار بکند و خودش آسایش داشته باشد؟ ولی او آن را نمی‌پسندد. آنچه او می‌پسندد این است: من انسانم تو هم انسانی. من هرگز حاضر نیستم که تو کار کنی زحمت بکشی و من در آسایش باشم، رنج از تو آسایش از من، رنج اگر هست متساوی میان ما تقسیم می‌شود، آسایش هم اگر هست به طور متساوی میان ما تقسیم می‌شود.

این عمل را چه می‌شود نامید؟ هرچه بنامید عملی است قابل ستایش، آفرین‌طلب و بزرگوارانه. آیا با منطق سودجویی و منفعت‌طلبی بشر جور درمی‌آید؟ نه، با این منطقها جور در نمی‌آید. حتی هنوز بشر نتوانسته منطق این‌گونه کارها را کشف بکند به طوری که فرنگیها ـ البته حرفشان غلط است ـ گفته‌اند کارهای اخلاقی غیر منطقی است یعنی بشر انجام می‌دهد ولی با منطق هم جور در نمی‌آید؛ کار اخلاقی با منطق جور درنمی‌آید. منطق همان نفع‌طلبی را اقتضا می‌کند. اینها کارهایی است غیر منطقی، یا اگر خیلی برایش احترام قائل باشند می‌گویند کارهای فوق منطق است. این همان تعبیر محترمانه‌ای است از اینکه «با منطق جور در نمی‌آید». نه، با منطق جور در می‌آید ولی با منطقی برتر و عالیتر جور درمی‌آید، نه اینکه با منطق جور در نمی‌آید.

ما می‌شنویم که مردی نسبت به انسانهای دیگر آنچنان است که می‌گوید بر من گوارا نیست که من شکمم سیر باشد و ـ نه در همسایگی بلکه در دورترین نقاط ـ در حجاز یا یمامه، شکمِ گرسنه‌ای باشد. حالا که در آن سرزمینها شکمِ گرسنه‌ای است که من نمی‌توانم آن را سیر کنم من اینجا شکم خودم را سیر نمی‌کنم. اصلاً بر من گوارا نیست، درد است، برای من رنج است که در یک گوشهٔ دنیا شکمم سیر باشد و در گوشهٔ دیگر دنیا شکمِ گرسنه‌ای وجود داشته باشد.

هَیْهاتَ اَنْ یَغْلِبَنی هَوایَ وَ یَقودَنی جَشَعی اِلیٰ تَخَیُّرِ الْاَطْعِمَةِ وَ لَعَلَّ بِالْحِجازِ اَوِ الْیَمامَةِ مَنْ لا طَمَعَ لَهُ فِی الْقُرْصِ وَ لا عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ! اَوْ اَبیتَ مِبْطاناً وَ حَوْلی بُطونٌ غَرْثیٰ وَ اَکْبادٌ حَرّیٰ، اَوْ اَکونَ کَما قالَ الْقائِلُ:

وَ حَسْبُکَ داءً أنْ تَبیتَ بِبِطْنَةٍ وَ حَوْلَکَ اَکْبادٌ تَحِنُّ اِلَی الْقِدِّ[1]

در کوفه نشسته، به او گزارش می‌رسد که نماینده و والی تو در بصره، در مجلس مهمانی یکی از جوانان و پولداران اهل بصره شرکت کرده است. آیا در آن مجلس مهمانی لقمهٔ حرام از مال حرام بوده است؟ نه. شرابی بر سر سفره بوده است؟ نه. قماری کرده‌اند؟ نه. لهو و لعبی بوده است؟ نه. رقص و آوازی بوده؟ نه. پس گناه آن مجلس چه بوده است؟ مجلسی بوده که اختصاصاً اعیان و اشراف شرکت داشته‌اند و از فقرا و گرسنگان کسی در

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، نامهٔ ۴۵

آن مجلس نبوده است. وقتی که گزارش می‌رسد، او در کوفه آتش می‌گیرد. نامه‌ای می‌نویسد که این نامه از افتخارات بشریت است نه از افتخارات ما مسلمین. از افتخارات بشریت است [که] بشر اینقدر عالی، راقی و لطیف [سخن گفته باشد و] احساسات راقی انسانیت اینقدر اوج گرفته باشد!

یَا ابْنَ حُنَیْفٍ! فَقَدْ بَلَغَنی اَنَّ رَجُلاً مِنْ فِتْیَةِ اَهْلِ الْبَصْرَةِ دَعاکَ اِلیٰ مَأْدُبَةٍ فَأَسْرَعْتَ اِلَیْها تُسْتَطابُ لَکَ الْاَلْوانُ وَ تُنْقَلُ اِلَیْکَ الْجِفانُ، وَ ما ظَنَنْتُ اَنَّکَ تُجیبُ اِلیٰ طَعامِ قَوْمٍ عائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وَ غَنِیُّهُمْ مَدْعُوٌّ[1].

پسر حُنیف! (چه مرد بزرگواری بوده! او اگر الآن می‌بود اعدل در زمان ما بود.) گزارشی به من رسید، یکی از جوانان اهل بصره سفره‌ای تشکیل داده است و از تو هم دعوت کرده است و تو نیز در آنجا شرکت کرده‌ای اما سفره‌ای که عائِلُهُمْ مَجْفُوٌّ وَ غَنِیُّهُمْ مَدْعُوٌّ (چه گناهی مرتکب شده است؟ اگر چیز دیگری می‌بود علی می‌گفت. اگر سر سفرهٔ حرامی شرکت کرده بود یک آن او را سر کار خودش باقی نمی‌گذاشت). دربارهٔ تو باور نمی‌کردم که دعوتی را بر سفره‌ای بپذیری که فقرا پشت در و دیوارها شکمشان گرسنه ماند و اغنیا بودند که دعوت شده بودند. تو هم آمدی سر چنین سفرهٔ اشرافی حاضر شدی. اینجاست که درد دلش باز می‌شود. می‌گوید و می‌گوید، قسمتی از آن همانهایی است که برای شما خواندم، بعد می‌فرماید: أَ اَقْنَعُ مِنْ نَفْسی بِأَنْ یُقالَ «هٰذا اَمیرُ الْمُؤْمِنینَ» وَ لااُشارِکُهُمْ فی مَکارِهِ الدَّهْرِ[2]؟ آیا من به تیتر و لقب قناعت کنم؟ به عالیترین لقبها که روی من گذاشته‌اند ـ امیرالمؤمنین، فرمانده کل همهٔ مؤمنان عالم، خلیفهٔ کل در کل ـ و به عنوان و تیتر قناعت کنم؟ لقبم امیرالمؤمنین باشد ولی با مؤمنین در سختیها همدرد نباشم؟ شریک درد مؤمنین نباشم و امیرالمؤمنین باشم؟ این چه امیرالمؤمنینی شد که از لقب «امیرالمؤمنین» دارد استفاده می‌کند اما در دردها با مؤمنین شریک نیست!

حال من می‌پرسم: آیا چنین چیزی که در دنیا وجود داشته است و وجود دارد ـ حال در این حد نه، یک درجه پایین‌تر ـ این همدردی، همدل بودن و همدرد بودن با دردمندان

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵

۲. همان

عالم چگونه کاری است؟ این را می‌شود فعل طبیعی نـامید؟ آن مـیل را مـی‌شود مـیل طبیعی و آن اندیشه را می‌شود اندیشهٔ طبیعی نامید؟ یا کاری است در یک سطح بالاتر، همهٔ انسانها حتی انسانهایی که در عمرشان یک بار هم چنین کاری نکرده‌اند وجدانشان ستایش می‌کند، می‌گویند ما این‌گونه نیستیم و همت چنین کاری را نداریم اما به آن کسی که چنین می‌کند آفرین و احسنت می‌گوییم. هرچـه اوجش بـالاتر بـاشد ایـن آفـرین و تحسین و ستایش بیشتر است؛ بعد به جـایی مـی‌رسد کـه تـمام بشـریت او را سـتایش می‌کنند. **اِنَّ الَّذینَ اٰمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدّاً**[1]. قرآن می‌گوید آنها که اهل ایمان و کار شایسته‌اند خداوند محبت آنها را در دل مردم قرار می‌دهد. خدا کـارش بدون حکمت نیست؛ پاداشی که بخواهد برای کاری بدهد به دل مردم کار ندارد؛ بلکه اینها کسانی هستند که بسیار نیک و عالی‌اند؛ دلها را هم خدا با فطرتی ساخته که نمی‌توانند در مقابل فضیلتها و نیکیها و پاکیهای آنها خاضع نباشند، احترام نگذارند و دوست نداشـته باشند.

ابراهیم خلیل آن وقتی که کعبه را بنا کرد و برای اولین بار هاجر و فرزند کوچکش اسماعیل را در آنجا گذاشت دعایش این است: **رَبَّنا اِنّی اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتی بِوادٍ غَـیْرِ ذی زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْـمُحَرَّمِ رَبَّنا لِیُقیمُوا الصَّلوٰةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِنَ النّاسِ تَهْوی اِلَیْهِمْ**[2]. خدایـا دلهاً را به گونه‌ای قرار بده که محبت اینها در آن دلها قرار بگیرد. امام هم فرمود: **نَحْنُ دَعْوَةُ ابراهیم** ماییم دعاهای مستجاب‌شدهٔ ابراهیم. ابراهیم مـی‌خواست دلهـا کـانون تـوحید و کانون انسانیت باشد. حتی آنهایی که انسانیتشان کـاهش و کسـر یـافته و نـاقص است نمی‌توانند انسان متعالی و انسان کامل و انسان اخلاقی را سـتایش و تـعظیم و تکـریم نکنند، حتی دشمنانشان. انسان گاهی به خودش یعنی بر وجدان خودش تحمیل می‌کند، فضایل دشمن را مخفی می‌کند اما وجدان و تشخیص و عقلش که جایی نرفته؛ مـرتب مخفی می‌کند، بعد می‌شنویم یا می‌بینیم که یکدفعه وجدان همین دشمن قسیّ‌القلب پلید از پشت این‌همه پرده‌های نفاق بروز می‌کند و حقیقت به زبانش جاری می‌شود.

---

۱. مریم / ۹۶
۲. ابراهیم / ۳۷

اعتراف معاویه دربارۀ علی علیه السلام

جناب عدیّ بن حاتم ـ پسر حاتم طایی معروف ـ در اواخر حیات رسول اکرم مسلمان شد که داستان اسلامش هم داستان جالبی است و در کتاب **داستان راستان** آورده‌ایم. از کسانی است که به علی علیه السلام پیوست و از آن شیعیان بسیار خالص و مخلص مولی علی علیه السلام است و در جنگها در رکاب آقا بود. در جنگ صفین سه پسرش ـ طریف و طُرفه و طارف ـ در رکاب مولا شهید شدند. بعد که امیرالمؤمنین از دنیا رفتند و شهید شدند او سالها زنده بود. یک وقتی اتفاق افتاد که او با معاویه ملاقات کرد. معاویه که از آن نیرنگ‌بازهای عجیب دنیا و منافق و کثیف و پلید و دشمن درجۀ اول مولاست، خواست با یک حرفی ببیند می‌تواند عدی را ناراحت کند، یک تبرّی ولو ظاهری از عدی نسبت به علی بگیرد. با خودش فکر کرد یک پدر پسر کشته که داغ سه پسر دیده بالاخره هرچه باشد از اینکه بچه‌هایش از دست رفته‌اند ناراحت است. لابد با خودش فکر می‌کند که ای کاش ما همراه علی نرفته بودیم، به علی نپیوسته بودیم و سه پسرِ اینچنین در راه علی از دست نداده بودیم. این نقطه‌ای بود که معاویه حس کرد در روح او وجود دارد، از همین جا بلکه بتواند او را به طرف خودش بیاورد. گفت: یا عدی! أین الطُرُفات؟ پسرانت طریف و طرفه و طارف کجا هستند؟ گفت: در رکاب علی بن ابی‌طالب در صفین که با تو می‌جنگیدند شهید شدند. گفت: عدی! علی دربارۀ تو انصاف نداد، بی‌انصافی کرد، بچه‌های خودش حسن و حسین را سالم نگه داشت بچه‌های تو را به کشتن داد، بچه‌های تو را جلو فرستاد و بچه‌های خودش را عقب نگه داشت. گفت: خیر بعکس است، من دربارۀ علی انصاف ندادم. این انصاف نیست که علی امروز در زیر خاکها باشد و عدی روی زمین زنده راه برود. معاویه وقتی دید مطلب بالاتر از این حرفهاست، یکمرتبه گفت: عدی! علی را آنچنان که دیدی و شناختی برای من توصیف کن. عدی گفت: مرا معاف کن. گفت: نه، این حرفها گذشت، من می‌خواهم حقیقت را از تو بشنوم، می‌خواهم علی را آنچنان که دیده و شناخته‌ای توصیف کنی. عدی شروع کرد به توصیف علی کردن، سیمای اخلاقی و روحی علی را بیان کردن که معاشرتش با دوستان چطور بود، عبادتش چگونه بود، تقوایش چطور بود، ایثارش چگونه بود، گفت و گفت تا به عبادت علی رسید. گفت: معاویه! من خودم در شبهای تار علی را در محراب عبادت دیدم که اشک می‌ریخت و قطرات اشک بر محاسن مبارکش جاری بود و مانند مارگزیده به خودش می‌پیچید. وقتی به اینجا رسید عدی نگاه کرد دید معاویه دارد گریه می‌کند و اشکهایش می‌ریزد. بعد

با آستینش اشکهایش را پاک کرد. گفت: به خدا دیگر دنیا عقیم است که مثل علی بن ابی طالب بزاید؛ یکی بود و او هم رفت.

این چیست؟ این ستایش دشمن‌ترین دشمنان دنیاست از یک مرد. این کار در چه سطحی قرار گرفته؟ از کار عادی همهٔ انسانها و از هرچه کار حیوانات است بالاتر. این را کار انسانی، کار اخلاقی، فعل اخلاقی و صفت اخلاقی می‌گویند. کار علی را کار اخلاقی می‌گویند، تمایلات و احساسات علی را تمایلات و احساسات اخلاقی می‌گویند، و اندیشهٔ علی را اندیشهٔ اخلاقی می‌گویند. آیا بشر می‌تواند اینها را [نفی] کند؟

داستانی است از داستانهای علی‌علیه‌السلام که شاید مکرر شنیده‌اید و من در **داستان راستان** آن را نقل کرده‌ام. یکی از دوستانمان برای خود من نقل کرد، گفت من کتاب **داستان راستان** را به یک آدم چپی و کمونیست دادم؛ وقتی به من پس داد گفت حقیقتش این است که آن داستان آخر یک اشکی از ما گرفت. این را یک آدم ماتریالیست می‌گوید. داستانی است که در آن کم و زیاد نشده است.

علی‌علیه‌السلام همیشه خودش در کوچه و خیابان راه می‌رود، به [مأمورین] و پستها صددرصد اعتماد نمی‌کند، خودش هم احیاناً می‌آید مستقیم می‌بیند. منظره‌هایی جلو چشمش می‌آید، گاهی از یک منظره [ناراحت می‌شود که] چرا این‌گونه است؟ روزی زنی را می‌بیند که مشک آبی به دوش کشیده. با خود گفت یک زن به چه مناسبت مشک آب به دوش کشیده؟ جریان باید غیرعادی باشد. به فلان شرطه نمی‌گوید برو تعقیب کن ببین قضیه چیست؛ بلکه خودش فوراً پیش می‌رود ولی می‌خواهد حقیقت قضیه را بفهمد. نمی‌آید در حالی که او زیر بار سنگین است از او استنطاق و بازپرسی کند. اول پیش می‌آید، به او سلام می‌کند: خانم! اجازه می‌دهید من به شما کمک کنم و این مشک آب را من به منزل برسانم؟ می‌گوید بسیار خوب. خلیفه است، مشک آب را به دوش می‌گیرد و می‌برد ولی کسی از دل او باخبر نیست. (حالا اگر کسی مثل ما این کار را بکند مرتب خودمان را ستایش می‌کنیم؛ او برعکس است.) می‌رود تا آن زن به خانه‌اش می‌رسد. خانهٔ زن را یاد می‌گیرد. مشک را به زمین می‌گذارد. بعد با کمال ادب می‌پرسد: ای زن! معلوم است که تو مردی نداری، اگر مردی می‌داشتی که لابد خودت این کار را نمی‌کردی. بله، شوهرم فلان کس در رکاب علی بن ابی طالب در صفین کشته شد. بعد از او منم و چند یتیم، ناچارم کار بیرون و داخل هر دو را خودم انجام بدهم و کسی هم به ما رسیدگی نمی‌کند.

نوشته‌اند علی برمی‌گردد و به خانه می‌رود. ولی شب خوابش نمی‌برد. تا صبح از این پهلو به آن پهلو می‌خوابد مثل آدمی که تب چهل و یک درجه داشته باشد. منتظر است که صبح شود. صبح که می‌شود ـ باز هم نه فردی را مأموریت بدهد، فقط شخص خودش ـ زنبیل را برمی‌دارد، پول و گوشت و خرما و آرد در آن قرار می‌دهد و به عجله خودش را به در همان خانه می‌رساند. در می‌زند. زن می‌گوید کیست؟ می‌گوید من همان مسلمان دیروزی هستم، برای این بچه یتیم‌ها هدیه‌ای آورده‌ام اگر اجازه می‌دهید داخل شوم. این زن وقتی احساس کرد یک مرد غریبه به او رسیدگی می‌کند و علی که مسئول بوده است باید زودتر رسیدگی می‌کرد گفت: خدا داد دل ما را از علی بگیرد، چرا علی به ما رسیدگی نمی‌کند؟ علی‌عليه‌السلام هیچ به روی خودش نیاورد. احساس می‌کند بچه‌ها گرسنه‌اند. به عجله و شتاب گوشتهایی را کباب می‌کند و به آنها می‌خوراند، خرما به آنها می‌دهد. فوراً به زن می‌گوید: ای زن! یا تو بچه‌ها را نگه دار من خمیر بکنم و نان بپزم یا من بچه‌ها را نگه می‌دارم و تو این کار را بکن. می‌گوید من برای کار نان پختن بهتر هستم، تو بچه‌ها را نگه دار. فرمود من تنور را روشن می‌کنم. خودش تنور را روشن کرد. بعد شروع می‌کند به سیر کردن بچه‌ها و بازی کردن با آنها، و مرتب می‌گوید: بچه‌ها! علی را ببخشید، از گناهان علی بگذرید، علی دربارهٔ شما کوتاهی کرده است. آن زن بیچاره هم نمی‌داند که او کیست. در حالی که علی‌عليه‌السلام تنور را روشن می‌کند زن همسایه می‌آید از دیوار سر می‌کشد. می‌بیند مردی هم آنجاست؛ می‌شناسد. می‌گوید ای زن! این کیست که تو آورده‌ای؟ می‌گوید آدم خوبی است، دیروز در کوچه ما را دید، مشک آب را به منزل رساند، امروز هم برایمان پول و غذا آورده است. گفت: آیا می‌دانی این کیست که تو به خدمت گرفته‌ای؟ این علی بن ابی طالب، خلیفه است. این زن معذرت‌خواهی می‌کند. فرمود من باید از تو معذرت بخواهم نه اینکه تو از من معذرت بخواهی.

فعل اخلاقی و انسانی یعنی این، یعنی کاری که از حد کارهای طبیعی انسان بالاتر است.

نهضت حسین بن علی‌عليه‌السلام نهضتی است اخلاقی و انسانی، یعنی برای نجات دادن انسانها (ما می‌گوییم برای اسلام؛ اسلام برای چیست؟ برای نجات دادن انسانها). از این جهت است که مقدس و متعالی و در حد اعلی قابل ستایش است. مردی که در بین راه وقتی با دشمن برخورد می‌کند و احساس می‌کند دشمنش تشنه است فوراً می‌گوید مشکها را باز کنید اسبهای اینها را آب بدهید، مردانشان را هم آب بدهید؛ و تمام کارهایی که در

آنجا داشت از این قبیل بود.

□

حرکت دادن اهل بیت به سوی کوفه

شب دوازدهم محرم و شب دوم عزاداری اهل بیت است. دومین شبی است که اینها عزادارند. طبق روایات مقاتل در مثل امشبی اینها به سرعت در دست آن جلادها که اینها را سوار شترهای بی‌جهاز کرده‌اند در حرکت‌اند و اینها را به طرف کوفه می‌رانند؛ نه ملاحظهٔ خواب اینها را می‌کنند، نه ملاحظهٔ خوراک و نه ملاحظهٔ آسایش اینها، برای اینکه اینها را سر موقع به کوفه برسانند که آنجا برنامه تنظیم شده و قبلاً شهر را به افتخار پیروزی خلیفهٔ مسلمین بر یک دشمن خارجی که خروج کرده است زینت کرده و آزین بسته‌اند و برنامه برایش تنظیم کرده‌اند. از یک طرف، شب سرها را جداگانه فرستاده‌اند؛ حالا دیگر اینها هیچ فکری ندارند جز اینکه اسرا را سر موعد معین برسانند. خدا می‌داند بر اهل بیت پیغمبر چه گذشت!

عصر عاشورا که غائله پایان یافت و امام حسین آخرین فرد شهید شدند پسر سعد چند کار کرد. اولین کارش این بود؛ دلم نمی‌خواهد اصلاً اسم این کار زشت و پلید اینها را ببرم؛ آن کاری که آن لعین ازل و ابد گفته بود اگرچه من می‌دانم برای یک شخص بعد از مردن رنجی نیست ولی من قسم خورده‌ام باید انجام دهم. دیگر اینکه دستور داشت خیمه‌های حسینی را آتش بزنند. البته ابتدا ریختند در خیمه‌ها غارت کردند.

کار دیگری که برای خودشان خیلی لازم می‌شمردند دفن کردن کشته‌های خودشان بود. کشته‌هایشان زیاد بود. این بود که عصر عاشورا و شب و فردا را تا ظهر آن روز ـ یعنی تا ظهرِ مثل امروز که روز یازدهم بود ـ ماندند و جسدها و کشته‌های خودشان را دفن کردند ولی اجساد مطهر شهدا را به همان حال گذاشتند و چه بهتر که گذاشتند و دست پلید آنها تماس نگرفت. همینکه از کارها فارغ شد، دستور داد سرهای مقدس را بریدند و گروه دیگری بردند. همچنین دستور داد که اهل بیت را سوار شترها بکنند. آمدند که آنها را سوار کنند. زینب سلام‌الله علیها که قافله‌سالار بود، چون اینها عده‌ای زن و بچه بودند، فرمان داد که کسی حق ندارد جلو بیاید. اگر بناست ما سوار بشویم خودمان سوار می‌شویم، مردها نامحرمند بروند. وقتی که کاروان خواست راه بیفتد، تعبیری سید بن طاوس در **لهوف** آورده است: وَ قُلْنَ ـ نمی‌گوید زینب یا سکینه‌خاتون تنها فرمود، قُلْنَ یعنی زنان گفتند؛

مثل اینکه به صورت یک تقاضای همگانی بوده ـ وَ قُلْنَ بِحَقِّ اللهِ اِلّا ما مَرَرْتُمْ بِنا عَلیٰ مَصْرَعِ الْحُسَینِ[1]. گفتند شما را به خدا قسم حالا که ما را به کوفه می‌برید خواهش ما این است که ما را از قتلگاه ببرید برای اینکه می‌خواهیم با عزیزان خودمان آخرین دیدار را انجام بدهیم. آنها این تقاضا را پذیرفتند. وقتی که اینها را آوردند از کنار شهدا عبور بدهند چشم اینها که به این ابدان مطهر افتاد فریادشان بلند شد و همه خودشان را از روی مرکبها به روی زمین انداختند جز زین‌العابدین سلام الله علیه که بیمار بود و پاهای مقدسش را بسته بودند. هرکس عزیزی را در بغل گرفت، هرکسی کنار عزیزی از عزیزان خودش قرار گرفت. زینب که هفت برادر و یک پسر در کربلا داده فقط یک عزیز و محبوب دارد. حال در میان آن شمشیر شکسته‌ها، سنگها و کلوخها خدا می‌داند چه حالی دارد! گفت:

گلی گم کرده‌ام می‌جویم او را به هر گل می‌رسم می‌بویم او را

رفت و رفت تا بدن حسین را پیدا کرد و خودش را روی این بدن انداخت... اینجاست که نقل کرده‌اند زینب شروع کرد به نوحه‌سرایی؛ یک نوحه‌سرایی کرد که دوست و دشمن گریستند، حتی همان جلادهای مأمور هم گریستند. صدایش را بلند کرد:

بِاَبِی الْمَهْمومُ حَتّیٰ قَضیٰ بِاَبِی الْعَطْشانُ حَتّیٰ مَضیٰ

و لا حول و لا قوة الّا بالله العلی العظیم و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین باسمک العظیم الاعظم الاعز الاجلّ الاکرم یا الله...

خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، ما را با حقایق اسلام آشنا بفرما، ما را پیرو واقعی تعالیم عالیهٔ اسلامی قرار بده، ما را از اخلاق مکرمتی و مکارم اخلاق بهره‌مند بگردان، نیتهای ما را خالص بگردان، اموات ما غریق رحمت خودت بفرما.

خدایا ما را قدردان اسلام و قرآن قرار بده، قدردان پیغمبر و آل قرار بده، حاجات مشروعهٔ ما را برآور.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

۱. لهوف، چاپ داوری قم، ص ۵۵

فعل طبیعی و فعل اخلاقی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلینَ[۱].

قبلاً عرض کردیم که پاره‌ای از افعال انسانی «اخلاقی» نامیده می‌شود در مقابل افعال عادی و طبیعی. این سؤال پیش می‌آید که اخلاق و معنی اخلاقی بودن یک فعل چیست؟ چگونه است که یک کار انسان، اخلاقی نامیده می‌شود؟ و عرض کردیم که اگرچه ابتدا به نظر می‌رسد که این سؤال، سؤال خیلی ساده‌ای است و جواب آسانی دارد ولی وقتی که عمیقاً وارد این مطلب می‌شویم می‌بینیم جواب این سؤال که راز اخلاقی بودن چیست به این سادگیها نیست، بلکه از مشکلترین مسائل فکری و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی بشر است و از چند هزار سال پیش تا امروز هنوز فلاسفهٔ جهان توافق نظری روی آن پیدا نکرده‌اند. ما بجای اینکه اول ملاکهای اخلاقی بودن را در مکتبهای اخلاقی بیان بکنیم و مثلاً بگوییم افلاطون دربارهٔ ملاک اخلاقی بودن چه گفته است، ارسطو چه گفته است، اپیکور چه گفته است، غزالی چه گفته است، در دنیای جدید فلاسفهٔ اروپا هرکدام چه گفته‌اند، بجای اینها اول موارد سادهٔ بسیار روشنش را ذکر می‌کنیم بعد به تفسیر می‌پردازیم، زیرا قبل از آنکه موارد فعل اخلاقی روشن بشود تفسیر کردن چندان صواب

---

۱. اعراف / ۱۹۹

نیست. قبلاً از موارد مسلّم فعل اخلاقی مثالهایی از ایثار یعنی غیر را بر خود مقدم داشتن، زحمت خود و آسایش دیگران را طلبیدن، در قالب تاریخچه‌هایی از خارج و داخل دنیای اسلام، و مثالهایی هم از یک مورد دیگر اخلاقیات یعنی همدردی با دردمندان ذکر کردیم. اکنون باز می‌خواهیم به مثالهای دیگری در این مورد بپردازیم. همه برای این است که می‌خواهیم موضوع کاملاً روشن بشود. و قبل از ذکر مثالها، برای اینکه شما به اهمیت این موضوع پی ببرید، لازم است مطلبی را عرض کنم.

ارزش کار اخلاقی

کارهایی که ما به آنها کار اخلاقی می‌گوییم، می‌بینیم فرقشان با کار عادی این است که قابل ستایش و آفرین و تحسین‌اند. به عبارت دیگر بشر برای این‌گونه کارها ارزش قائل است. تفاوت کار اخلاقی با کار طبیعی در این است که کار اخلاقی در وجدان هر بشری دارای ارزش است، یعنی یک کار ارزشمند و گرانبهاست و بشر برای خود این کار قیمت قائل است؛ آن قیمتی هم که برایش قائل است نه از نوع قیمت و ارزشی است که برای کار یک کارگر قائل است که ارزش مادی به اصطلاح ایجاد می‌کند و استحقاق مبلغی پول یا کالا در مقابل کار خودش پیدا می‌کند، بلکه یک نوع ارزشِ مافوق این ارزشهاست که با پول و کالای مادی قابل تقویم نیست. آن سربازی که جان خودش را فدای دیگران می‌کند، کارش کار باارزشی است ولی ارزش آن از نوع ارزشهای مادی نیست که مثلاً بگوییم فلان عمله کارش ساعتی بیست و پنج تومان ارزش دارد، معمار هشتاد تومان، مهندس صد و پنجاه تومان، آن دیگری پانصدتومان، و خیلی بالا باشد مثلاً می‌گویند فلان کس آمد چاه نفت را خاموش کرد و برای هر ساعت کارش پنج هزار تومان ارزش قائل بودند؛ بالاخره قابل تقویم به ارزشهای مادی است.

کارهای اخلاقی در ذهن و وجدان بشر دارای ارزش و قیمت است، گرانبهاست ولی نوع ارزشش با ارزشهای مادی ـ مقیاس را هراندازه بالا بگیرید ـ متفاوت است. آن یک ارزش دیگری است، ارزشی است مافوق ارزشهای مادی. قضایایی که از علی علیه‌السلام نقل کردیم، قابل این نیست که بگوییم این کار علی را حساب بکنید ببینید چند میلیون تومان یا چند میلیارد دلار قیمت دارد. این با تومان و دلار قابل تقویم نیست. البته ارزش و قیمت دارد ولی نوع ارزشش اساساً با این ارزشها متفاوت است.

بعد از آنکه ثابت شد که در میان کارهای انسان یک سلسله کارها هست دارای ارزش

و قیمت، آنهم نوعی ارزش که با ارزشهای مادی متفاوت است، قهراً این سؤال پیش می‌آید که توجیه این ارزشها چگونه است؟ یعنی با چه فلسفه‌ای، با چه مکتبی می‌توانیم این ارزشها و قیمتها را برای کارهای اخلاقی بشر توجیه بکنیم؟ به عبارت دیگر کدام مکتب می‌تواند ارزش اخلاقی کار بشر را تفسیر و توجیه و تأیید کند؟ آیا همهٔ مکتبها قادرند این گونه کارها را توجیه کنند؟ خود مکتب قادر است؟ همهٔ مکتبها قادر نیستند. اکنون نمی‌خواهم این مطلب را بسط بدهم. این را عرض کردم برای اینکه از حالا ذهن شما آماده باشد برای این مطلب که ارزشهای اخلاقی را کدام مکتب از مکتبها می‌تواند توجیه کند و کدام مکتب قادر به توجیه نیست. مکتبهایی که قادر به توجیه نیستند بعضی صراحت دارند، به روی خودشان می‌آورند، خجالت هم نمی‌کشند، انکار می‌کنند و می‌گویند: اصلاً اخلاق حرف مفت است، کار اخلاقی انجام دادن از ساده‌دلی است، آدم عاقل دنبال کار اخلاقی نمی‌رود، دنبال خوشی و لذت می‌رود، جز سود و لذت هیچ چیز دیگری در عالمْ منطقی نیست. باز این خوب است، بالاخره می‌گوید من مکتبی دارم که نتیجه‌اش همین است. ولی پاره‌ای از مکتبها، جهان‌بینی‌شان، فلسفه و اساس فکرشان همین نتیجه را می‌دهد یعنی به همین جا می‌رسد، اما به روی خودشان نمی‌آورند بلکه برعکس می‌گویند: ما هم به ارزشهای اخلاقی قائل هستیم و برای انسانیت ارزش قائلیم. ولی با کدام مکتب؟! اینها با آن اساسی که تو چیدی جور در نمی‌آید. به هر حال ما بعداً روی این مطلب بحث می‌کنیم.

حال می‌پردازیم به مثالهای دیگر برای اخلاقی بودن بعضی از کارها.

عفو و گذشت

این خودش یک مسئله‌ای است. حدیث پیغمبر است:

ثَلاثٌ مِنْ مَکارِمِ الْاَخْلاقِ: تَصِلُ مَنْ قَطَعَکَ وَ تُعْطی مَنْ حَرَمَکَ وَ تَعْفو عَمَّنْ ظَلَمَکَ[1].

۱. **تحف‌العقول** (با ترجمه)، باب «مواعظ النبی و حکمه»، ص ۸ [ترجمه: سه چیز از اخلاق بزرگوارانه است: به آن که با تو قطع رابطه کرده است بپیوندی و به آن که تو را محروم داشته است ببخشی و کسی را که به تو ظلم کرده است عفو نمایی.]

یک کسی دربارهٔ شما مرتکب خطا یا جُنحه و یا جنایتی مـی‌شود. البـته در ایـنجا بخشی از عمل مربوط به شخص شماست و بخش دیگر مربوط به جامعه. مثل ایـنکه قاتلی می‌آید انسانی را می‌کشد. این عمل، هم جنبهٔ جنایی دارد و هم جـنبهٔ اجـتماعی. سخن در آنجاست که آن عمل به جامعه ارتباط ندارد و حقی در جامعه تولید نمی‌شود. یک کسی به شما تهمتی زده، دروغی بسته، از شما غیبتی کرده و از این نوع کارها، یا از همان کارها ولی نه از جنبهٔ اجتماعی‌اش بلکه از جنبهٔ شخصی و فردی‌اش؛ شما عفو و گذشت می‌کنید. او تقاضای بخشش می‌کند، شما هم می‌بخشید، می‌گذرید. این عمل نـیز یک عمل اخلاقی تلقی می‌شود مافوق عمل عادی، و یک نوع عمل قهرمانانه.

حق‌شناسی و وفا

دیگری به انسان احسان و نیکی کرده. عکس‌العمل انسان در مقابل او دو جور می‌تواند باشد: یکی اینکه بعد که فهمید به اصطلاح خرش از پل گـذشته اصـلاً اعـتنا نـمی‌کند، فراموش می‌کند و کاری به کار او ندارد؛ و دیگر اینکه در مقابل او تا آخر عمر حق‌شناسی می‌کند، نیکی او را فراموش نمی‌کند، تشکر می‌کند و وفا به خرج می‌دهد؛ بعد از بیست سال هم اگر یک وقتی پیش بیاید که آن شخص احتیاجی داشته باشد، فوراً به حکم **هَلْ جَزاءُ الْاِحْسانِ اِلَّا الْاِحْسانُ**[1] ـ که خود همین، یک اصل اخلاقی فطری است که قرآن ذکر کرده است ـ در مقام پاداش و احسان او برمی‌آید. این عمل یک عمل اخلاقی است.

ترحم به حیوانات

حتی حیواناتی که از یک نظر پلیدند، آن پلیدی منافات ندارد با ترحم به آنها. مثلاً سگ به دلیل میکروبی که در لعاب دهانش یا در همهٔ بدنش هست می‌گوییم پلید است؛ یعنی با او مانند شیئی که دارای یک میکروب خطرناک است رفتار می‌کنیم. این منافات نـدارد بـا اینکه در عین حال این حیوان قابل ترحم باشد، و هست. انسان حیوان گرسنه یا تشنه‌ای می‌بیند. یک نفر ممکن است بی‌تفاوت باشد، یک نفر دیگر او را تیمار می‌کند. در حدیث است که مردی در بیابان می‌گذشت. سگی را دید که از شدت تشنگی زبانش را به خاکهای نمناک می‌مالد. در آنجا چاه آبی بود. خُفّ خودش را ـ یعنی کفش خودش را ـ به دستار یا

---

۱. الرحمن / ۶۰ [ترجمه: آیا جزای نیکی غیر از نیکی است؟]

شالی بست، فرستاد داخل چاه و از آن آب کشید و بعد ظاهراً با دست خودش به این حیوان آب داد و او را سیراب کرد و از مرگ نجات داد. وحی رسید به پیغمبر زمانش که خدا کار این انسان را شکر کرد، یعنی قدر این کار را دانست (یعنی این کار نزد خدا قدر دارد): **شَکَرَ اللهُ لَهُ وَ اَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ** خدا قدر کار این شخص را شناخت یعنی عملاً شناخت، به این معنی که به او پاداش داد، او را به بهشت برد. همین حدیث است که سعدی در **بوستان** آورده:

یکی در بیابان سگی تشنه یافت   برون از رمق در حیاتش نیافت

سعدی می‌گوید «کُلَه دلو کرد» ولی حدیث می‌گوید کفش خودش را دلو کرد.

کُلَه دلو کرد آن پسندیده کیش   چو حبل اندر آن بست دستار خویش[۱]

به خدمت میان بست و بازو گشاد   سگ ناتوان را دمی آب داد

خبر داد پیغمبر از حال مرد   که داور گناهان او عفو کرد

رمز مطلب در کجاست که این کار نزد خدا و خلق خدا ارزش دارد؟

سخن سَریّ سَقَطی

می‌گویند یکی از عرفا به نام «سریّ سقطی» می‌گفت: من سی سال است که استغفار می‌کنم به خاطر یک الحمد لله که گفته‌ام، به خاطر یک شکری که خدا را کرده‌ام: اِنّی اَسْتَغْفِرُ اللهَ مُنْذُ ثَلاثینَ سَنَةً لِقَوْلی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ. گفتند: چطور؟ گفت: من در بغداد دکاندار بودم[۲]. یک وقت خبر رسید که فلان بازار بغداد را حریقی پیدا شد و سوخت. دکان من هم در آن بازار بود. به سرعت رفتم ببینم دکان من سوخته یا نه. یک کسی به من گفت: آتش به دکان تو سرایت نکرده. گفتم: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ. بعد با خودم فکر کردم که آیا تنها تو در دنیا بودی؟ بالاخره آتش چهارتا دکان را سوخته. دکان تو را نسوخته یعنی دکان دیگری را سوخته. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ معنایش این است که الحمد لله آتش دکان مرا نسوخت، دکان او را سوخت. پس من راضی شدم به اینکه دکان او سوخته بشود و دکان من سوخته نشود. بعد به خودم گفتم: اَوَ لاتَهْتَمُّ لِلْمُسْلِمینَ؟ سریّ! تو غصهٔ مسلمین در دلت نیست؟ (اشاره است به حدیث پیغمبر: **مَنْ اَصْبَحَ لایَهْتَمُّ بِاُمورِ الْمُسْلِمینَ فَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ**[۳] هرکس که صبح کند و

---

۱. یعنی شال سرش را.

۲. این داستان را هم سعدی به شعر درآورده است.

۳. **اصول کافی**، ج ۳، باب ۲۵۸، ص ۲۳۹، حدیث ۵ و **سفینة‌البحار**، ج ۲ / ص ۷۲۳

همتش خدمت به مسلمانان نباشد، او مسلمان نیست.) و من سی سال است که دارم استغفار آن اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ را می‌کنم. این چیست؟

دعای مکارم الاخلاق

صحیفهٔ سجادیه دعاهای بسیار معتبری است ـ هم از نظر سند و هم از نظر مضمون ـ از زین‌العابدین علی بن الحسین سلام‌الله علیه که علمای شیعه از صدر اسلام به این کتاب توجه کرده‌اند، و بعد از قرآن تنها مجموعه‌ای است که از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری به صورت یک کتاب در دست بوده است. **نهج‌البلاغه** هم کتاب است ولی **نهج‌البلاغه** خطب [و نامه‌ها و کلمات قصار] علی علیه‌السلام است که در میان مردم متفرق بود، سید رضی در قرن چهارم اینها را جمع کرد و به صورت یک کتاب درآورد. **اصول کافی** در قرن چهارم به صورت یک کتاب جمع‌آوری شده و کتابهای دیگری قبل از **اصول کافی** بوده است. کتابهایی مثل **مصحف فاطمة** سلام الله علیها و **کتاب علی** علیه‌السلام ـ که گاهی ائمه از آن اسم می‌بردند ـ الآن در دست ما نیست. بنابراین بعد از قرآن، قدیمترین کتاب شیعی که از اول به صورت کتاب به وجود آمده و الآن در دست ماست **صحیفهٔ سجادیه** است که جناب زیدبن علی بن الحسین وقتی که در جنگ با امویان شهید می‌شد همین کتاب همراهش بود و آن را به کسی سپرد، و از آن دو نسخه بوده که در ابتدای **صحیفه** این را نوشته‌اند. **صحیفهٔ سجادیه** دعاهای زیادی دارد. حالا من نمی‌خواهم دربارهٔ ارزش **صحیفه** صحبت بکنم که از بحث خودم دور بشوم. یکی از دعاهای **صحیفهٔ سجادیه** دعایی است به نام «دعای مکارم الاخلاق» یعنی دعای اخلاق مَکرُمتی.

قبلاً این حدیث را خواندم که پیغمبر اکرم ـ به تعبیری که اهل تسنن روایت کرده‌اند ـ فرمود: **بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ**[1] و به تعبیری که شیعه روایت کرده‌اند فرمود: **عَلَیْکُمْ بِمَکارِمِ الْاَخْلاقِ فَاِنَّ رَبّی بَعَثَنی بِها**. و گفتیم شاید هر دو تعبیر در دو نوبت از زبان پیغمبر اکرم صادر شده باشد، ولی مضمون به هرحال یکی است.

اسم این دعا دعای مکارم الاخلاق است، شاید به این علت که یک جمله از آن این است: **وَ هَبْ لی مَعالِیَ الْاَخْلاقِ**[2]. اگر ما در این شبها فرصت پیدا بکنیم قسمتهایی از این دعای شریف را برای شما بخوانیم [بسیار مناسب است، زیرا برای] معرفی مکتب اخلاقی

---

۱. **سفینة البحار**، ج ۱ / ص ۴۱۱ و **محجة‌البیضاء**، ج ۴ / ص ۱۲۱ ؛ **علم‌الیقین**، ص ۴۳۹

۲. [ترجمه: و به من اخلاق بلندمرتبه را عطا کن.]

اسلام یکی از بهترین نمونه‌ها دعای مکارم الاخلاق است. و از جمله آرزوهایی که من سالهاست دارم این است که یک وقتی توفیق پیدا بکنم این دعا را به فارسی ترجمه و مخصوصاً شرح بکنم، فلسفه‌ها و نکاتی را که در این دعای شریف هست تشریح کنم و در اختیار فارسی‌زبانان خودمان قرار بدهم. این جزء آرزوهای من است. امیدوارم خدای متعال این توفیق را به من عنایت کند و خود وجود مقدس علی بن الحسین سلام الله علیه از خدای متعال بخواهد که این توفیق برای من پیدا بشود. حالا من قسمتی از این دعا را می‌خوانم برای همین نمونه‌ها. هرکس که این مضمونها را بشنود و انسانی را که آرزویش این‌جور شدن است ـ و البته او این‌جور هست و دارد به همه یاد می‌دهد که انسانِ اسلام باید این‌جور باشد ـ در نظر بگیرد، با خود می‌گوید: چگونه است که این کارها اینقدر ارزش و قیمت پیدا می‌کند؟

این دعا هر قسمتش با صلوات شروع می‌شود. حضرت یک صلوات بر پیغمبر و آل پیغمبر می‌فرستد، بعد چند جمله دعا می‌کند، دومرتبه صلوات می‌فرستد. و حال قسمتی از این دعا:

به خدای خود عرض می‌کند: **اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ سَدِّدْنی لِاَنْ اُعارِضَ مَنْ غَشَّنی بِالنُّصْحِ** پروردگارا درود بفرست بر پیامبر و آل پیامبر و به من توفیق بده که با آن کسانی که با من دغلی می‌کنند (به ظاهر دوستی می‌کنند ولی در باطن می‌خواهند به من بدی کنند) با خیرخواهی معارضه کنم. **وَ اَجْزِیَ مَنْ هَجَرَنی بِالْبِرِّ** آن کسانی که مرا ترک و رها کرده‌اند، دوستانی که دیگر به سراغ من نمی‌آیند، جزای آنها را کف دستشان بگذارم؛ چگونه؟ در مقابل اینکه آنها مرا ترک کردند و ترک احسان کردند، من نسبت به آنها برّ و احسان بکنم. **وَ اُثیبَ مَنْ حَرَمَنی بِالْبَذْلِ** پاداش بدهم آن که مرا محروم کرده است، به اینکه به او ببخشم. **وَ اُکافِیَ مَنْ قَطَعَنی بِالصِّلَةِ** و مکافات بدهم هرکس با من قطع رابطه می‌کند (ارحام و دوستانی که قطع صلهٔ رحم یا قطع صلهٔ مودّت می‌کنند) [به اینکه رابطه را برقرار کنم.] آنها می‌بُرند، من پیوند کنم. مکافات من این باشد که آنها این رابطه را می‌بُرند، من در مقابل وصل کنم؛ آنها فصل می‌کنند، من وصل کنم. **وَ اُخالِفَ مَنِ اغْتابَنی اِلیٰ حُسْنِ الذِّکْرِ** مخالفت کنم با آن کسانی که از من غیبت می‌کنند، پشت سر من از من بدگویی می‌کنند، و مخالفتم با غیبت‌کن‌های خودم این باشد که پشت سر آنها همیشه نیکی آنان را بگویم. **وَ اَنْ اَشْکُرَ الْحَسَنَةَ وَ اُغْضِیَ عَنِ السَّیِّئَةِ** نیکیهای مردم را سپاسگزار باشم و از بدیهای آنها چشم بپوشم. این چه آرزویی است برای انسان؟ حالا اعمّ از اینکه

ما خودمان اهل این آرزوها باشیم یا نباشیم، اهل این عملها باشیم یا نباشیم، آیا اینها یک امور قابل ستایش در حد اعلیٰ هست یا نه؟ آیا این امور ارزش دارد یا ارزش ندارد؟ گرانبهاست یا گرانبها نیست؟ ارزشش چه نوع ارزشی است؟ آیا انسانی که این‌گونه است، در نظر ما یک قهرمان هست یا نیست؟ قهرمان است. این قهرمانی یعنی چه؟ راز این قهرمانی در کجاست؟ این است معنی سؤالی که پی‌درپی طرح می‌کنیم تا بعد جوابش را بدهیم: راز اخلاقی بودن این کارها، این فکرها، این نیتها، این میلها، این اراده‌ها در کجاست؟

سخن خواجه عبدالله انصاری

تعبیری دارد خواجه عبدالله انصاری که شاید از خودش تعریف کرده. به هرحال او مرد عارف وارسته‌ای بوده. می‌گوید: «بدی را بدی کردن سگساری است». یک کسی به آدم، بدی می‌کند. انسان در مقابل بدی او بدی می‌کند. این، سگ رفتاری است، چون اگر سگی سگ دیگری را گاز بگیرد او هم گازش می‌گیرد. «و نیکی را نیکی کردن خرکاری است». یک کسی به آدم، نیکی می‌کند. انسان در مقابل نیکی او نیکی می‌کند. این هم کار مهمی نیست. نمی‌دانم دیده‌اید یا ندیده‌اید؛ هرکس مثل من دهاتی باشد دیده: یک الاغ وقتی که شانهٔ یک الاغ دیگر را می‌خاراند، او هم فوراً شانهٔ او را می‌خاراند. اگر دید او شانهٔ او را می‌خاراند که از این خاراندن خوشش می‌آید، فوراً شانهٔ رفیقش را می‌خاراند. «بدی را نیکی کردن کار خواجه عبدالله انصاری است». حالا یک چهارمی هم دارد: و نیکی را بدی کردن کار ما مردم ایرانی است!

شعری است در **دیوان منسوب به امیرالمؤمنین**، می‌فرماید:

وَ ذی سَفَهٍ یُواجِهُنی بِجَهْلٍ وَ اَکْرَهُ اَنْ اَکونَ لَهُ مُجیباً

«سفیه» نه معنایش دیوانه است، بلکه یعنی کسی که رشد فکری ندارد. در این شعر اگر بجای سفیه کسی باشد که رشد فکری و هدف داشته باشد، کار او جنبهٔ اجتماعی پیدا می‌کند و دیگر جای گذشت نیست. **وَ اِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلونَ قالوا سَلاماً**[1]. امیرالمؤمنین چنین سخنی می‌خواهد بفرماید.

---

۱. فرقان / ۶۳ [ترجمه: و هرگاه که مردم نادان به آنها خطاب کنند، با سلامت نفس (و زبان خوش) جواب دهند.]

وَ ذی سَفَهٍ یُواجِهُنی بِجَهْلٍ بسا هست آدمهایی که رشد فکری ندارند، با روی جهالت و نادانی خودشان با من روبرو می‌شوند، از من بدگویی می‌کنند، به من فحش می‌دهند، وَ اَکْرَهُ اَنْ اَکونَ لَهُ مُجیباً [و من کراهت دارم از اینکه پاسخ آنها را بدهم.]

یَزیدُ سَفاهَةً وَ اَزیدُ حِلْماً   کَعودٍ زادَ فِی الْاِحْراقِ طیباً[1]

خیلی اتفاق می‌افتد که او بر سفاهت و جهالت و بدگویی خودش می‌افزاید، من بر حلم خودم می‌افزایم. مَثَل من مَثَل آن عودی است که در آتش می‌اندازند؛ هرچه آتش بیشتر می‌سوزد، بیشتر بوی خوشش ظاهر می‌شود. غرض اینکه حلم نیز یک ارزش اخلاقی است. این شعر در **مطوَّل** است:

وَ لَقَدْ اَمُرُّ عَلَی اللَّئیمِ یَسُبُّنی   فَمَضَیْتُ ثَمَّةَ قُلْتُ لایَعْنینی

من بر بعضی اشخاص پست ناکس عبور می‌کنم (مرور می‌کنم)، او فحش می‌دهد، می‌گویم مقصود او من نبودم.

بازاری و مالک اشتر

داستان مالک‌اشتر را همه شنیده‌اید. او که مردی قوی‌اندام و قوی‌هیکل بود از بازار کوفه می‌گذشت. یک بچه بازاری آنجا نشسته بود. او را نمی‌شناخت. نوشته‌اند یک بُندقه‌ای ـ که نمی‌دانم چه بوده، مثلاً آشغالی ـ را برداشت پرت کرد به سر و صورت مالک. مالک اعتنایی نکرد و رد شد. بعد از اینکه رد شد، شخصی به آن بازاری گفت: آیا شناختی این کسی که این جور به او اهانت کردی، مسخره‌اش کردی، که بود؟ گفت: که بود؟ گفت: مالک اشتر، امیرالجند و سپهسالار علی بن ابیطالب. بدنش به لرزه افتاد. گفت: قبل از اینکه دربارهٔ من تصمیمی بگیرد بروم از او معذرت بخواهم. تعقیبش کرد، دید رفت داخل مسجد و شروع کرد به نماز خواندن. دو رکعت نماز خواند. صبر کرد تا نمازش را سلام داد. بعد سلام کرد و افتاد به التماس که من همان آدم بی‌ادب بی‌تربیتی هستم که به شما جسارت کردم، نمی‌شناختم، و از این حرفها. مالک گفت: به خدا قسم اصلاً من نمی‌خواستم به مسجد بیایم، جای دیگر می‌رفتم. به خدا قسم من به مسجد نیامدم جز برای اینکه دو رکعت نماز بخوانم و بعد دربارهٔ تو دعا بکنم که خدا از گناه تو بگذرد و تو را هدایت کند.

---

۱. دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ص ۱۱

این کار اسمش چیست؟ یک ارزش اخلاقی بسیار عالی. دربارهٔ ائمهٔ اطهار، ما از این جور قصه‌ها، حکایات و داستانها الی ماشاءالله داریم.

مرد شامی و امام حسین علیه السلام

داستانی است که هم به امام حسن نسبت داده‌اند و هم به امام حسین، و این روایتی که نقل می‌کنم دربارهٔ امام حسین علیه السلام است. مردی به نام عِصام بن المصطلق اهل شام، آمد در مسجد مدینه. مردی را دید با هیبت و جلال[۱]، نظرش را جلب کرد، گفت: این کیست آنجا نشسته؟ معلوم می‌شود شخصیتی است. یک کسی گفت: حسین بن علی بن ابیطالب[۲]. تا شنید حسین پسر علی، گفت: قربةً الی الله بروم چند تا فحش آبدار به او بگویم. آمد و روبروی حضرت ایستاد و با کمال وقاحت تا می‌توانست حضرت امیر و خود حضرت را سبّ کرد و فحش داد که: اسلام را شما خراب کردید، شما مردمی هستید منافق، و از این حرفها. امام نگاهی به او کرد. در چهره‌اش خواند که او یک مرد اغفال‌شده است. همینکه حرفهایش تمام شد، فرمود: اَمِنْ اَهْلِ الشّامِ اَنْتَ؟ آیا تو اهل شامی؟ گفت: بله. یک جمله بیشتر نگفت: شِنْشِنَةٌ اَعْرِفُها مِنْ اَخْزَمٍ[۳] (مَثَل است) می‌دانم، شامیها این جور هستند، بنابراین شما در شهر ما غریب هستی، مهمان ما هستی، بیا برویم منزل مهمان ما باش، تو را پذیرایی می‌کنیم، اگر آذوقه‌ات کم باشد آذوقه به تو می‌دهیم و... خود این مرد می‌گوید یکمرتبه حالتی به من دست داد، دوست داشتم زمین شکافته بشود به

۱. اینکه می‌گویم با هیبت و جلال، نه علی‌القاعده می‌گویم، بلکه تاریخ این‌جور می‌گوید. در زمان معاویه شخصی می‌خواست به شام بیاید. معاویه که می‌خواست به او بگوید اگر در مدینه حسین بن علی را دیدی با او چه جور برخورد داشته باش، گفت: اگر رفتی در مسجد پیغمبر، دیدی مردی در نهایت جلالت و ابّهت نشسته و به فلان شکل هم نشسته، افرادی دور او را گرفته‌اند و چنان هیبتش آنها را گرفته است که محسوس و محرز است، و این علامت و این علامت، او حسین بن علی است.

۲. اکنون سی سال است که معاویه در شام علیه علی علیه السلام تبلیغ کرده و چه تبلیغهای دروغی! یعنی به عنوان بزرگترین دشمن اسلام، که اساساً مردم شام به علی به صورت یک آدمی که بویی از اسلام نبرده است نگاه می‌کردند.

یک وقتی یک شامی با یک کوفی در یک قهوه‌خانهٔ بین راه ـ به اصطلاح امروز ـ سر یک مسئلهٔ نماز مباحثه می‌کردند. کوفی خواست بگوید که حرف من درست است، گفت: آخر من علی را دیدم این جور نماز می‌خواند. شامی گفت: مگر علی نماز هم می‌خواند؟! این بدبخت‌ها، این شامیها تا این حد اغفال و گمراه شده بودند.

۳. منتهی الآمال، ج ۱ / ص ۲۰۹

زمین فرو بروم.

یَزیدُ سَفاهَةً وَ اَزیدُ حِلْماً   کَعودٍ زادَ فِی الْاِحْراقِ طیباً

فرازی دیگر از دعای مکارم‌الاخلاق

آن قسمتهایی که از **صحیفهٔ سجادیه** خواندم، باز می‌بینیم ارزشهای اخلاقی بسیار عالی است. قسمت دیگری از **صحیفهٔ سجادیه** را هم برای شما بخوانم.

بعد از آن قسمت دومرتبه درود می‌فرستد بر پیغمبر و آل‌پیغمبر، و به خدای متعال عرض می‌کند: **وَ حَلِّنی بِحِلْیَةِ الصّالِحینَ وَ اَلْبِسْنی زینَةَ الْـمُتَّقینَ** پروردگارا! مرا مزیّن کن و زینت بخش به زیور صالحان، و بپوشان لباس پرهیزکاران. خود این جمله‌ها توضیح نمی‌دهد که زیور صالحان چیست و چه چیزها برای صالحان زیور است، چه چیزها برای متقیان جامه‌ای زیباست. صالحان و متقیانی که ما می‌شناسیم با آن که امام سجاد در اینجا توضیح می‌دهد خیلی فرق می‌کند.

حَلِّنی بِحِلْیَةِ الصّالِحینَ وَ اَلْبِسْنی زینَةَ الْـمُتَّقینَ فی بَسْطِ الْعَدْلِ وَ کَظْمِ الْغَیْظِ وَ اِطْفاءِ النّائِرَةِ وَ ضَمِّ اَهْلِ الْفُرْقَةِ وَ اِصْلاحِ ذاتِ الْبَیْنِ وَ اِفْشاءِ الْعارِفَةِ وَ سَتْرِ الْعائِبَةِ وَ لینِ الْعَریکَةِ وَ خَفْضِ الْجَناحِ.

خدایا! مرا مزیّن کن به زینت صالحان، مرا بپوشان به لباس زیبای پرهیزکاران و متقیان.

بعد برای اینکه مردم بفهمند که او زینت صالحان و جامهٔ متقیان را چه می‌شناسد، می‌فرماید: **فی بَسْطِ الْعَدْلِ** در گسترش دادن به عدالت. زینت صالحان و جامهٔ زیبای متقیان این است که عدالت را گسترش می‌دهند. **وَ کَظْمِ الْغَیْظِ** وقتی که خشم می‌گیرم، بتوانم بر خشم خود غالب بشوم و خشم خود را کَظم کنم. «کظم» یعنی چه؟ غیظی که انسان پیدا می‌کند، درست حالت عقده‌ای را دارد که در انسان پیدا می‌شود. حل کردن این عقده را «کظم» گویند، مثل غدهٔ سرطان که وقتی آن را زیر برق می‌گذارند آب می‌شود. از نظر روحی، کظم غیظ این است که انسان کاری بکند که نه تنها اثری بر غیظ خودش مترتب نکند بلکه آن عقده، آن کینه که در قلبش وجود دارد حل بشود و مثل یخی که آب می‌شود، آب بشود. زینت متقیان و حلیهٔ صالحان این است که بتوانند خشم را در خودشان حل کنند. **وَ اِطْفاءِ النّائِرَةِ** هرجا که آتشی شعله‌ور است (معلوم است که مقصود آنجایی

است که میان دو مؤمن جنگ و نزاعی، اختلافی، شعلهٔ فتنه‌ای هست) حال آیا در آنجا مثل اغلب ما مردم، هیزم‌کشی بکنم که آن آتش شعله‌ورتر بشود؟! نه، هرجا که شعلهٔ نزاع میان برادران مؤمن فروزان است، من بشوم آتش‌نشان آن شعله. وَ اِصْلاحِ ذاتِ الْبَیْنِ میان مؤمنان و مسلمانان اصلاح برقرار کنم. وَ اِفْشاءِ الْعارِفَةِ خوبیهای مردم را فاش کنم. وَ سَتْرِ الْعائِبَةِ برعکس بدیهای مردم را، عیبهای مردم را روپوشی کنم[1]. انسان باید در این حد باشد که برای اینکه مردم را بیشتر خوشنام کند و حسن ظنّ مسلمین را نسبت به یکدیگر زیاد نماید، خوبیهای مردم را اینجا و آنجا بازگو کند و روی بدیهای مردم ـ حتی بدیهای واقعی مردم ـ را بپوشاند، زشتیها را آشکار نکند. این خودش یک وظیفهٔ اسلامی است: آشکار کردن نیکیها و پوشاندن بدیهای مردم. وقتی که انسان یک مقدار نیکی دارد، بعد ببیند مردم او را با نیکیهایش می‌شناسند، همین خودش عاملی است برای اینکه بدیها را در وجود خودش کم کند. و برعکس، اگر انسان یک سلسله نیکیها داشته باشد و یک سلسله بدیها و بعد ببیند مردم او را فقط به این بدیها می‌شناسند، آن شخصیت نیک و نیکی‌اش شکست می‌خورد، یعنی به تدریج تبدیل به آدم بد می‌شود.

نهی شدید قرآن از اشاعهٔ زشتیهای مؤمنین

این است که قرآن فوق‌العاده شدید نهی می‌کند از اینکه فحشاء (و به تعبیر قرآن: فاحشه) یعنی زشتیهای مسلمانان ـ حتی زشتیهای واقعی‌شان ـ پخش بشود:

اِنَّ الَّذینَ یُحِبّونَ اَنْ تَشیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذینَ ٰامَنوا لَهُمْ عَذابٌ اَلیمٌ[2].

بنا بر یکی از دو تفسیری که دربارهٔ این آیه هست: «کسانی که دوست دارند زشتیها دربارهٔ مسلمانان و مؤمنین اشاعه پیدا کند...» خدا نکند که یک وقت اطلاع پیدا کند که لغزشی در فلان شخص پیدا شده است. تازه من راستها را می‌گویم، دروغ که دیگر واویلاست. حدیث است که اگر کسی به برادر مؤمنش تهمت بزند، ایمان در روح او آب

---

۱. همهٔ اینها در مسائل اخلاقی است؛ شامل مسائل اجتماعی که در آنها حق عموم پیدا می‌شود نیست، چون در آن موارد دستورهای دیگری است که در همین دعای مکارم‌الاخلاق هم آن دستورها هست.

۲. نور / ۱۹

می‌شود آنچنان که نمک در آب حل می‌شود. ایمان برای شخص باقی نمی‌ماند. اگر راست باشد، این به آن می‌گوید، آن به دیگری می‌گوید [و به تدریج شیوع پیدا می‌کند.] اگر دروغ باشد که خدا می‌داند، همان است که قرآن هرگز نمی‌خواهد. چرا غیبت کردن حرام است؟ برای اینکه بدبینی ایجاد می‌کند، در حالی که غیبت کردن همان افشای بدیهاست یعنی بدیهای واقعی را بازگو کردن.

غیبت در مواردی جایز است

حرمت غیبت در غیر موارد استثنایی ـ که همهٔ این موارد جنبهٔ اجتماعی دارند ـ می‌باشد، مثل آنجا که نُصح مستشیر است: یک نفر می‌خواهد با یک کسی شرکتی تأسیس کند، می‌آید با شما که از احوال آن شخص اطلاع دارید مشورت می‌کند که آقا! این آدم که تو مدتی با او بوده‌ای چه جور آدمی است؟ من می‌خواهم با او شرکتی تأسیس کنم، یا می‌خواهم دخترم را به او بدهم، یا می‌خواهم دخترش را برای پسر خودم بگیرم، و امثال اینها. اینجا پای مشورت در میان است و بر شما جایز و بلکه لازم است که بگویید چون پای مشورت در میان است من حقیقت را می‌گویم: این آدم این جور و این جور است. یا در موردی که خودتان مظلومِ یک شخص هستید یعنی او حق شما را پایمال کرده. در اینجا شما یا باید دهان ببندید و نگویید حقم پایمال شده، و حقتان پایمال شود و یا اگر بخواهید بگویید، غیبت کرده‌اید. این غیبت جایز است: **لایُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلّا مَنْ ظُلِمَ**[1].

مخصوصاً من اینها را می‌گویم برای اینکه از افراط و تفریطها برحذر باشیم. و عیب ما جامعهٔ مسلمین (عیبی که تاریخ حکایت می‌کند) این است که ما ـ مخصوصاً ما ایرانیها ـ یا از آن طرف می‌افتیم یا از این طرف، حد وسط نمی‌ایستیم: یا مردمی هستیم که دائماً غیبت می‌کنیم و یا می‌رسیم به حدی که غیبت کردن حَجّاج را هم جایز نمی‌دانیم.

سخن نادرست ابن‌سیرین و اشتباه غزالی

ابن‌سیرین یکی از علمای ایرانی مسلمان قرن دوم هجری است. بعد از اینکه حجّاجِ

---

۱. نساء / ۱۴۸ [ترجمه: خداوند دوست نمی‌دارد که کسی به عیب مردم صدا بلند کند مگر اینکه ستمی به او رسیده باشد.]

سفّاک خونریز ـ که در دنیای اسلام نمونه است در سفّاکی ـ به درک رفته است، مردی می‌آید در حضور او بدی حجّاج را می‌گوید. ابن سیرینِ مقدس می‌گوید: «غیبت نکن، الآن غیبت تو گناهش بیشتر از گناه حجّاج است. من حاضر نیستم غیبت حجّاج را بشنوم.» حرف مفت است. عجیب این است که غزالیِ به این بزرگی و عظمت، این داستان را نقل و تأیید کرده. این اشتباه است. با اینکه ما غزالی را مرد بسیار بزرگی می‌دانیم (یعنی مرد مفکّر فوق‌العاده‌ای است) اما آدمهای بزرگ اشتباههای بزرگ هم دارند. یکی از اشتباههای بزرگ غزالی ـ به قول ابن‌الجوزی ـ این است که در بسیاری از موارد، شرع را به تصوّف سودا کرده. آن افراطهای صوفیگری غزالی گاهی سبب شده که از فقه اسلامی منحرف شود، مثل همین جا که می‌گوید: «راست گفته ابن‌سیرین، آن مرد حق نداشته غیبت حجّاج را بکند، حجّاج مسلمان بوده.» اگر حجّاج را نمی‌شود غیبت کرد، پس غیبت کی جایز است در دنیا؟! پس ما هم شبانه‌روز بالای منبر داریم غیبت یزید بن معاویه را می‌کنیم، چون مظالمش را بازگو می‌کنیم. خدا خودش از فرعون غیبت کرده، از نمرود غیبت کرده، از قارون غیبت کرده، از بلعم باعورا غیبت کرده و از صدها نفر دیگر، و از اقوامی غیبت کرده، از همهٔ قوم بنی‌اسرائیل یکجا غیبت کرده است. نه، اینها غیبت نیست؛ دیگر از آن طرف هم نیفتید.

تعبیر حضرت این بود: وَ اِفْشاءِ الْعارِفَةِ وَ سَتْرِ الْعائِبَةِ. همهٔ اینها را من برای این ذکر می‌کنم که انسان وقتی به این حد می‌رسد که آرزویش چنین آرزویی می‌شود قابل تقدیس است، اندیشه‌اش که چنین اندیشه‌ای هست قابل تقدیس است، عملش که چنین عملی هست قابل تقدیس است، ملکاتش که چنین ملکاتی هست ملکات قهرمانانه است؛ ملکاتی است باارزش، باقیمت و گرانبها. این گرانبهایی، ریشه‌اش کجاست؟ از کجا و چگونه این [اندیشه یا عمل] گرانبها شد؟ ریشهٔ این گرانبهایی را ما باید به دست بیاوریم.

اینجاست که مکتبهای مختلف برای نشان دادن رمز اخلاقی بودن کارها پیدا شده و اظهارنظرها کرده‌اند. از فرداشب شروع می‌کنیم نظریات این مکاتب را بیان کردن که فلان مکتب می‌گوید رمز اخلاقی بودن در فلان جهت نهفته است، آن مکتب دیگر می‌گوید در فلان جهت دیگر، و در نهایت امر می‌خواهیم رمز اخلاقی بودن را در مکتب اسلام بیان کنیم، ببینیم اسلام رمز این ارزش و علوّ و گرانبهایی را در چه و در کجا می‌داند، و گذشته از این ببینیم اسلام [کارهای اخلاقی را] چگونه توجیه می‌کند و این کارها با مکتب اسلام چگونه سازگار است؛ که البته از همه بیشتر با این مکتب سازگار است. همچنین مکتبهای

دیگر مخصوصاً فلسفه‌های مادی، ارزشهای اخلاقی را چگونه می‌توانند توجیه و تأیید کنند.

و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله...

پروردگارا! دلهای ما به نور ایمان و به نور قرآن منوّر بگردان.

پروردگارا! غِلها و غشها از روحهای ما به کرم و لطف خودت بیرون بفرما.

پروردگارا! ما را حقایق‌شناس اسلامت قرار بده.

پروردگارا! همهٔ ما را آشنا به وظایف خودمان قرار بده، مسلمین را در همهٔ جبهه‌ها تأیید بفرما، همهٔ مسلمین را ـ چه در جبههٔ معنوی و اخلاقی و چه در جبههٔ بیرونی ـ خدایا به لطف خودت نصرت و پیروزی عنایت بفرما.

پروردگارا! اموات ما مشمول عنایت و مغفرت خودت قرار بده.

رحم الله من قرأ الفاتحة مع الصّلوات.

نظریهٔ عاطفی و نظریهٔ فلاسفهٔ اسلامی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلینَ[۱].

اجمالاً این مطلب را ذکر کردیم که افعال انسان دو گونه‌اند: یک گونه افعال طبیعی و عادی و معمولی که شایستهٔ ستایش، آفرین گفتن و قهرمانانه شناختن نیست، و گونهٔ دیگر کارهایی که انسانها آن کارها را قابل ستایش می‌دانند و کنندهٔ آن کارها را تحسین می‌کنند و آنها را به نوعی قهرمان می‌شناسند و ما اینها را کارهای اخلاقی می‌نامیم. رسیدیم به اینجا که رمز اخلاقی بودن چیست؟ یک کار چگونه و به چه جهت رنگ اخلاقی پیدا می‌کند و با افعال طبیعی تمایز پیدا می‌نماید؟ به تعبیر دیگر معیار و مقیاس اخلاقی بودن چیست؟ در اینجا نظریه‌های گوناگونی وجود دارد که ما این نظریه‌ها را ابتدا نقل می‌کنیم و بعد نقد و بررسی. کدامیک از این نظریات صحیح است، کدام ناصحیح؟ و یا یک نظریه ممکن است قسمتی از آن صحیح باشد و قسمتی ناصحیح.

نظریهٔ عاطفی

یکی از نظریات دربارهٔ ملاک اخلاقی بودن که از قدیمترین نظریات است، نظریهٔ عاطفی

---

۱. اعراف / ۱۹۹

است. گروهی رمز اخلاقی بودن را در عواطف بشر می‌دانند، می‌گویند کار عادی و معمولی کاری است که از انگیزه‌های خودخواهانه و میلهای طبیعی انسان سرچشمه بگیرد و هدف از آن کار هم رساندن سودی به خود و یا رسیدن خود شخص به لذتی باشد. هرکار که از چنین میلهایی سرچشمه بگیرد و برای چنین هدفهایی باشد کار عادی و معمولی است و اخلاقی نیست، مثل اکثر کارهایی که مردم انجام می‌دهند. یک نفر کارگر که صبح به دنبال کار می‌رود برای اینکه مزدی بگیرد و با آن مزد هزینهٔ زندگی خودش را تأمین بکند، کار او یک کار معمولی و عادی است. همچنین کار یک کارمند که شغل اداری دارد یا در شرکتی کار می‌کند و یا کار یک بازرگان که دنبال تجارت و سود می‌رود، تا آنجا که مربوط به شخص خودش و زندگی خودش است و از یک میل که مربوط به شخص خودش است ناشی می‌شود و هدف، لذتی است که به خودش برسد یا دفع رنجی است که از خودش بشود (مثل مراجعهٔ انسان به پزشک که برای دفع رنج یا دفع خطری است که از خودش می‌شود) یک کار طبیعی است. کار اخلاقی کاری است که از عاطفه‌ای عالیتر از تمایلات فردی، یعنی عاطفهٔ غیردوستی، سرچشمه می‌گیرد. کارهای اخلاقی انسانها کارهایی است [ناشی از این] که آن انسانها غیر را هم دوست می‌دارند؛ یعنی تنها خودشان را دوست ندارند، به سرنوشت دیگران هم مانند سرنوشت خودشان علاقه‌مند هستند و از اینکه به غیر، سود یا لذتی برسد همان اندازه شادمان می‌شوند که به خودشان سودی برسد و خودشان به لذتی برسند، و البته این درجات دارد. گاهی عاطفهٔ غیردوستی آنچنان در بعضی از انسانها اوج می‌گیرد که از اینکه به دیگران لذت یا سود برسانند بیشتر خوشحال می‌شوند تا اینکه به خودشان لذت یا سود برسانند؛ یعنی از اینکه بپوشانند بیشتر خوشحال می‌شوند تا بپوشند، از اینکه بخورانند بیشتر لذت می‌برند تا بخورند، و از اینکه آسایش برسانند خوشحال‌ترند تا خودشان به آسایش برسند.

مبدأ و هدف در کار انسان

هرکاری در انسان مبدئی دارد و غایتی؛ یعنی در انسان یک احساس، یک میل، یک عاطفه هست که محرّک او به یک کار است و اگر نبود محال بود که انسان آن کار را انجام بدهد. محال است انسان کاری را انجام بدهد بدون آنکه یک محرکی، یک میلی یا یک خوفی در او وجود داشته باشد. و هرکاری هدفی دارد. انسان از هر کاری یک منظوری دارد که می‌خواهد به آن منظور و هدف برسد. کار اخلاقی کاری است که از نظر مبدأ، از میلی

ناشی می‌شود که آن میل مربوط به خود انسان نیست، مربوط به دیگران است، و آن را عاطفهٔ غیردوستی می‌نامیم؛ و از نظر منظور، هدف انسان رسیدن خیر به خودش نیست، رسیدن خیر به دیگران است. طبق این نظریه، فعل طبیعی از دایرهٔ «خود» و «من» خارج نیست. میلی که مربوط به «من» و «خود» است، می‌خواهد خیری را به همین «من» و «خود» برساند. حیوانات هم این جور هستند. ولی فعل اخلاقی، هم از نظر میل از دایرهٔ «خود» خارج است (یعنی آن میل اساساً مربوط به «خود» نیست، مربوط به غیر است) و هم از نظر هدف از دایرهٔ «خود» خارج شدن است چون هدف، رساندن خیر است نه به خود بلکه به غیر خود. پس انسان اخلاقی انسانی است که از دایرهٔ «خود» پا بیرون گذاشته است و به غیر خود رسیده است.

این همان مسلکی است که در اخلاق، محبت را به عنوان پایهٔ اخلاق تبلیغ می‌کند و اخلاق در نظر او یعنی محبت. معلم اخلاقی که اخلاقش بر این پایه است، خودش را پیام‌آور محبت می‌داند. بخشی از این نظریه، نظریهٔ مشترکی است لااقل میان همهٔ ادیان و بیشتر مکاتب فلسفی عالم. شاید ما دینی در دنیا نداشته باشیم که توصیه به محبت نکرده باشد. جمله‌ای هست در اخبار و احادیث ما و آن این است: **اَحْبِبْ لِغَیْرِکَ ما تُحِبُّ لِنَفْسِکَ وَ اکْرَهْ لَهُ ما تَکْرَهُ لَها**[۱] (به این مضمون ما زیاد داریم) برای دیگران آن را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری، و برای دیگران آن را مپسند که برای خود نمی‌پسندی. در یکی از کتابهای تاریخ ادیان خواندم که در تمام ادیان بزرگ عالم این توصیه وجود دارد، و باید هم وجود داشته باشد. چیزی که هست بعضی از مسلکها یا دینها روی محبت، بیشتر تکیه کرده‌اند، یعنی اصلاً محور اخلاقشان را فقط و فقط محبت تشکیل می‌دهد و بس، ولی بعضی دیگر محبت، عنصری از عناصر اخلاقی آنهاست، عناصر دیگر را هم در اخلاق شرکت می‌دهند.

اخلاق هندی

اخلاق هندی اخلاق عاطفی است، یعنی تکیه‌گاه در اخلاق هندی عاطفه است، همچنان که در اخلاق مسیحی هم شاید بتوان گفت یگانه تکیه‌گاه، عاطفه و محبت است. گاندی در کتابی که از او منتشر کرده‌اند به نام **این است مذهب من** ـ و یکی از فرنگیها مقدمهٔ

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳، ص ۹۲۱

بسیار جامعی بر آن نوشته و خلاصهٔ کتاب را در آن مقدمه آورده است ـ می‌گوید: من از مطالعهٔ **اوپانیشادها**[۱] به سه اصل رسیدم:

یک اصل اینکه در همهٔ دنیا یک معرفت، یک شناخت وجود دارد و آن شناخت ذات است[۲]. در عالم فقط یک معرفت وجود دارد و آن معرفت نفس است، یعنی خودشناسی. در باب معرفت، تکیه‌گاه فرهنگ هندی معرفةالنفس است، یعنی اینکه انسان خود را باید بشناسد، خود را باید کشف کند. تمام ریاضتهای هندی هم برای رسیدن به این مطلب است. می‌گوید: این را فهمیدم که یک اصل این است که در همهٔ جهان یک معرفت و یک شناخت وجود دارد و آن شناخت و کشف کردن خود است.

اصل دوم اینکه هرکس خود را شناخت خدا را شناخته است و جهان را[۳]. این هم حرف درستی است.

این هر دو اصلی که او می‌گوید، در کلمات پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین هست. در کلمات امیرالمؤمنین در **نهج‌البلاغه** نیست ولی در **غُرر و دُرر** آمُدی هست. می‌فرماید:

مَعْرِفَةُ النَّفْسِ اَنْفَعُ الْمَعارِفِ[۴].
شناخت خود از هر شناختی سودمندتر است.

راجع به اینکه هرکس خود را شناخت خدا و جهان را شناخته، جمله‌ها از پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین هست به همین مضمون: هرکه خود را شناخت خدا را شناخته است.

اصل سوم این است که در همهٔ دنیا یک نیرو و یک نیکی وجود دارد و بس. آن نیرو نیروی تسلط بر خویشتن است. هرکس بر خود مسلط شد ـ به تعبیر او ـ بر جهان مسلط شده است. و در همهٔ جهان یک نیکی وجود دارد و آن دوست داشتن دیگران است مانند

---

۱. اوپانیشادها مجموعهٔ کتب مذهبی هندویی در قدیم و از چند هزارسال پیش است و جزء کتابهای مهم دنیا به شمار می‌رود. استاد بزرگوار ما علّامهٔ طباطبایی (سلّمه الله تعالی) چند سال پیش که این کتاب را مطالعه کرده بودند خیلی اعجاب داشتند، می‌گفتند معانی فوق‌العاده عمیقی در این کتاب وجود دارد. الآن هم دنیای اروپا برای این کتاب اهمیت فراوانی قائل است.

۲. در ترجمه کلمهٔ «ذات» را نوشته بودند. من حدسم خیلی قوی است که باید بجای ذات، کلمهٔ «نفس» ترجمه می‌کردند.

۳. از اینجاست که می‌گویم باید ترجمه می‌کرد معرفت نفس، نه معرفت ذات.

۴. غرر و درر آمدی، ص ۷۶۸، فصل ۸۰، حدیث ۱۵۱

دوست داشتن خود. همهٔ شاهد عرض من در نقل سخن گاندی در این یک جمله است. این است که می‌گوییم اخلاق هندی بر پایهٔ دوست داشتن بنا شده است. در مسیحیت هم می‌بینیم که ـ لااقل به حسب ادعا ـ بر محبت تأکید شده است[۱]. مبشّران و مبلّغان مسیحیت حرفشان همواره این است که ما پیام‌آور محبتیم، مسیح پیامبر محبت بوده است؛ محبت بورز، عشق بورز، تا آنجا که می‌گویند: اگر یک نفر به طرف راست صورتت سیلی زد، طرف چپ صورتت را بیاور.

طبق این نظریه، اخلاق یعنی نیکی کردن به معنی محبت ورزیدن، دوست داشتن دیگران. آیا این نظریه صحیح است یا صحیح نیست؟

نقد این نظریه:

الف. هر محبتی اخلاق نیست

این نظریه صدی پنجاه صحیح است ولی صدی پنجاه صحیح نیست. ایرادهایی بر این نظریه وارد است. یکی اینکه هر محبتی را نمی‌توان اخلاق دانست؛ گو اینکه قابل ستایش و مدح است ولی در عین حال اخلاق نیست. هرکاری که قابل مدح باشد اسمش اخلاق نیست. کار یک قهرمان که زور بازو دارد قابل مدح و ستایش است ولی اسمش اخلاق نیست. در اخلاق عنصر اختیار و اکتساب یعنی غیر غریزی بودن خوابیده است. اگر انجام کاری برای انسان غریزه بود، یعنی طبیعی و فطری و مادرزاد بود و انسان آن را تحصیل نکرده و به اختیار خودش به دست نیاورده بود، آن کارْ باشکوه و عظمت و قابل مدح هست ولی در عین حال اخلاق نیست، مثل محبت پدر و مادر نسبت به فرزند و مخصوصاً محبت مادرانه. احساسات یک مادر نسبت به فرزندش احساساتی بسیار عالی و بسیار با شکوه و عظمت است، قابل ستایش به معنی قابل مدح است ولی یک مادر به دلیل اینکه احساسات دوستانهٔ بسیار شدیدی نسبت به فرزند خودش دارد ما نمی‌توانیم احساسات او را اخلاقی بدانیم، به دلیل اینکه همین مادر نسبت به کودک دیگری که مثلاً فرزند همسایه‌اش می‌باشد ـ نمی‌گویم فرزند هوویش که احیاناً ضد او احساسات به خرج می‌دهد ـ بی‌تفاوت است. این احساسات احساس غیر دوستی هست اما این غیر منحصر

---

۱. هندیها که شرقی هستند، دروغ و نفاقشان کمتر است. مسیحیها که غربی هستند، اغلب نعل وارونه می‌زنند. این است که دربارهٔ آنها می‌گوییم به حسب ادعا.

است به فرزند خودش. و بعلاوه او این احساسات را کسب و تحصیل نکرده، بـه اخـتیار خودش به دست نیاورده، بلکه قانون حکیمانهٔ خلقت این احساسات بسیار شدید را به او داده است برای اینکه نظام امور درست بشود، چون اگر چنین نبود هـیچ مـادری بـچهٔ خودش را پرستاری نمی‌کرد. بنابراین احساسات مادر احساسات غیردوستانه است ناشی از یک عاطفه و از دایرهٔ «خود» یعنی «فرد» خارج است، ولی نمی‌شود ایـن احسـاسات را احساسات اخلاقی و کار مادر را اخلاق نامید. احساسات پدر و احساسات خـویشاوندی و ارحام و نیز هموطن دوستی و ملیت‌دوستی هم همین‌گونه است. احساساتی را که انسان کسب نکرده، نمی‌شود اخلاق به حساب آورد.

ب. اخلاق محدود به غیردوستی نیست

ایراد دیگر: دایرهٔ اخلاق از حدود غیردوستی وسیعتر است. همهٔ اخلاقها یعنی همهٔ کارهای مقدس و باشکوه انسان از نوع غیردوستی نیست. نوعی دیگر یعنی یک سلسله کارهای با عظمت و شکوه و قابل تقدیر و تقدیس و آفرین‌گویی و حمد در انسان هست بدون اینکه ربطی به غیردوستی داشته باشد و همان‌طور که انسان ایثار یا احسان را تقدیس می‌کند آن کار را هم تقدیس می‌کند، مثل آن چیزی که عرب از آن به «اِباءُ الضَّیْم» تعبیر می‌کند یعنی تن به ذلت ندادن. انسانها در آن وقت که با خطری مواجه می‌شوند و امرشان دایر است میان اینکه زیانی را متحمل بشوند و عزتشان را حفظ کنند و یا برای اینکه زیـان مالی یا جانی را متحمل نشوند تن به ذلت و پستی بدهند، مختلفند. ما انسانهایی را در تاریخ می‌بینیم که جان خودشان را از دست می‌دهند و تن به ذلت نمی‌دهند. مـی‌گوید: **اَلْـمَوْتُ اَوْلیٰ مِنْ رُکوبِ الْعارِ**[1] مرگ بهتر است از اینکه انسان ننگ ذلت را متحمل بشود. امیرالمؤمنین فرمود: **وَ الْحَیٰوةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ**[2].

گاندی می‌گوید: در جهان فقط یک نیکی وجود دارد و آن دوست داشتن دیگـران است. نه، در جهان غیر از دوست داشتن دیگران نیکی دیگر هم وجود دارد. یک مثالش همین بود که عرض کردم.

---

۱. **لهوف** (با ترجمه)، ص ۱۱۹؛ **نفس‌المهموم**، ص ۱۸۷

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۵۱، ص ۱۳۸ [ترجمه: زندگی در مرگ شماست در حالی که پیروز باشید.]

ج. مفهوم انسان‌دوستی

ثالثاً محبت انسان احتیاج به تفسیر دارد. غالباً آن را غیردوستی تفسیر کرده‌اند، و آنها که کمی بالاتر رفته‌اند گفته‌اند [انسان‌دوستی][۱]. اولاً ایراد وارد است که چرا انسان‌دوستی؟ خوب بگوییم جاندار دوستی. واقعاً اگر انسان نسبت به یک حیوان عاطفه به خرج بدهد (مثل داستان آن شخصی که در حدیث است سگ تشنه‌ای را سیراب کرد، خُفّ خودش را ـ کفش خودش را ـ در چاه فرستاد و به زحمت آب آورد و سگ را سیراب کرد) این کار، اخلاق نیست چون انسان‌دوستی نیست؟ آیا انسان فقط باید انسانها را دوست داشته باشد و جاندارهای دیگر را نباید دوست داشته باشد؟ بلکه همه چیز را باید دوست داشته باشد. به قول سعدی:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عـالم از اوست
به ارادت بخورم زهر کـه شـاهد سـاقی است
به جلادت بکشم درد که درمان هم از اوست

چرا فقط بگوییم انسان‌دوستی؟ لااقل بگوییم جاندار دوستی. تازه انسان‌دوستی احتیاج به تفسیر دارد. همین جاهاست که اگر اندکی افراط بشـود، بـه نـام انسـان‌دوستی «انسـان دشمنی» صورت می‌گیرد، چطور؟

مقصود از انسان چیست؟ آیا انسان یعنی همین حیوان یک سر و دو گوش؟ هرجا که ما این حیوان یک سر و دو گوش را دیدیم بگوییم انسان است و از نسل آدم ابوالبشر؟ و هرچه از نسل آدم ابوالبشر است ما باید او را دوست داشته باشیم، می‌خواهد لومومبا باشد یا موسی چومبه، چون هر دو در این جهت یکسانند؟ یا مقصود از انسان نه هر انسانی است، نه انسان بالقوّه و نـه انسـانِ ضـد انسـان، بـلکه انسـانِ دارای انسـانیت است، و انسان‌دوستی به خاطر انسانیت دوستی یعنی به خاطر دوستی ارزشهای انسانی است. هر انسانی به هر اندازه که واجد ارزشهای انسانی است لایق دوستی است و به هر اندازه که از انسانیت خلع شده، ولو به ظاهر مانند انسانهای دیگر است [لایق دشمنی است. از نظر ظاهر] چنگیز و یزید بن معاویه و حجّاج بن یوسف هم انسانند ولی انسانهایی که چیزی که در آنها وجود ندارد ارزشهای انسانی است، انسانهایی ضد انسان. پس انسان‌دوستی

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

احتیاج به تفسیر دارد. انسان‌دوستی یعنی هر انسانی به هر نسبت که از ارزشهای انسانی بهره‌مند است شایستهٔ دوستی است، و انسانی هم که بالفعل از ارزشهای انسانی بهره‌مند نیست باز لایق دوستی است برای رساندن او به ارزشهای انسانی. یک انسان کامل، یک انسان فاقد ارزشهای انسانی را هم دوست دارد ولی نه اینکه چون دوستش دارد فقط می‌خواهد شکمش را سیر کند؛ دوست دارد که او را نجات بدهد و برساند به ارزشهای انسانی. به این معناست که پیغمبر اکرم رحمةٌ للعالَمین است، برای همهٔ مردم اعمّ از کافر و مؤمن رحمت است.

پس این یک معیار در باب اخلاقیات که گفته شده است و دیدیم این معیار، کامل نیست. صددرصد نفی نمی‌کنیم ولی معیار کاملی نیست. بخشی از حقیقت در این معیار هست، نه تمام حقیقت.

نظریهٔ فلاسفهٔ اسلامی ـ اراده

نظریهٔ دیگری در باب معیارهای اخلاق انسانی هست و آن نظریهٔ اراده است. این نظریه احتیاج به مقداری توضیح دارد. اگر یک مقدار بیانم دشوار است کوشش می‌کنم بیشتر توضیح بدهم. معروف است که هر حیوانی متحرک بالاراده است، یعنی هر حیوانی با اراده حرکت می‌کند؛ اراده می‌کند که فلان جا برود، می‌رود. انسان هم مثل هر حیوانی متحرک بالاراده است. ولی این اشتباه است. در حیوانات آنچه وجود دارد میل و شوق است. در انسان هم یک سلسله میلها و شوقها وجود دارد، ولی در انسان چیزی وجود دارد به نام «اراده» که در حیوان وجود ندارد. اراده همدوش عقل است. هرجا که عقل هست اراده هست، آنجا که عقل نیست اراده هم وجود ندارد. انسان می‌تواند متحرک بالاراده باشد ولی گاهی هم متحرک بالاراده نیست، متحرک بالشوق و المیل است. حیوان همیشه متحرک بالشوق و المیل است.

فرق میل و اراده

فرق میل و اراده چیست؟ میل در انسان کششی است به سوی یک شیء خارجی. انسان گرسنه است، غذایی سر سفره می‌آورند، در خودش احساس میل به غذا می‌کند؛ یعنی نیرویی در درون انسان هست که او را به سوی غذا می‌کشد، یا مثل این است که نیرویی در غذا باشد که انسان را به سوی خودش می‌کشاند. میل، جاذبه و کششی است میان

انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می‌کشاند. انسان یا حیوان گرسنه می‌شود، میل به مأکولات در او به وجود می‌آید؛ تشنه می‌شود، میل به نوشیدن آب در او پدید می‌آید. غریزهٔ جنسی میل به جنس مخالف است. استراحت کردن نیز خود یک میل است. میل، کشش است، مثل یک نیروی جاذبه است، وقتی که پیدا می‌شود انسان را به سوی شیء خارجی می‌کشد. عاطفهٔ مادری هم خودش یک میل است. حتی عواطف عالی انسانی هم یک میل است. مثلاً اینکه انسان در برخورد با یک مستمند، در خودش احساسی می‌یابد که به او کمک کند، یعنی یک میل در او پیدا می‌شود که به او کمک کند.

ولی اراده به درون مربوط است نه بیرون؛ یعنی یک رابطه میان انسان و عالم بیرون نیست، بلکه بر عکس انسان بعد از اینکه دربارهٔ کارها اندیشه و آنها را محاسبه می‌کند، دوراندیشی و عاقبت‌اندیشی می‌کند، سبک سنگین می‌کند، با عقل خودش مصلحتها و مفسده‌ها را با یکدیگر می‌سنجد و بعد تشخیص می‌دهد که اصلح و بهتر این است نه آن، آن وقت اراده می‌کند آنچه را که عقل به او فرمان داده انجام دهد نه آنچه که میلش می‌کشد. و بسیاری از اوقات و شاید غالب اوقات آنچه که عقل مصلحت می‌داند و انسان اراده می‌کند بر حکم فتوای عقل انجام بدهد، بر ضد میلی است که در وجودش احساس می‌کند. فرض کنید شخصی رژیم غذایی دارد. سر سفره‌ای نشسته است و غذای مطبوعی وجود دارد. میل، او را می‌کشد که از آن غذای مطبوع بخورد. ولی در مجموع حساب می‌کند که اگر من این غذای مطبوع را بخورم چه عوارضی خواهد داشت. برخلاف میل خودش، تصمیم می‌گیرد که نخورد. یا دیگری اصلاً طبعش از دوا تنفر دارد، نه تنها میل به دوا ندارد بلکه ضد میل در او وجود دارد، ولی در مجموع وقتی که حساب می‌کند می‌بیند مصلحت این است که دوا را بخورد. تصمیم می‌گیرد و علی‌رغم تنفر و بی‌میلی خودش آن دوا را می‌خورد. اراده یعنی تحت کنترل قراردادن همهٔ میلهای نفسانی و ضد میلهای نفسانی یعنی تنفرها، خوفها و ترسها. خوف برعکس میل، انسان را فراری می‌دهد. ولی اراده گاهی با خوف هم مبارزه می‌کند، می‌گوید: ایستادگی کن، که اسمش می‌شود شجاعت.

پس اراده نیرویی است در انسان که همهٔ میلها و ضد میلها را، همهٔ کششها و تنفرها، خوفها، بیمها و ترسها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و نمی‌گذارد که یک میل یا ضد میل، انسان را به یک طرف بکشد؛ به عقل می‌گوید: جناب عقل! بیا بنشین محاسبه کن

ببین در مجموع، سعادت و مصحلت چه اقتضا می‌کند؟ هرچه را که مصلحت اقتضا می‌کند بگو، اجرایش با من.

مطابق این نظریه، کار اخلاقی کاری است که نه ناشی از تسلط یک میل باشد ولو آن میل عاطفهٔ محبت باشد [و نه ناشی از تسلط یک ضد میل.] یعنی اگر شما مثل یک آدم مجبور تحت تأثیر عاطفهٔ محبت قرار بگیرید، این اخلاقی نیست. مثلاً شما یکدفعه دلتان می‌سوزد، بی‌اختیار می‌شوید و کاری را انجام می‌دهید؛ می‌گویند: چرا این کار را کردی؟ می‌گویید: دلم سوخت. این، ضعف انسان است. اگر عاطفهٔ محبت در اختیار عقل و اراده باشد، در یک جا عقل به اراده می‌گوید از این میل فردی پیروی کن و در جای دیگر می‌گوید پیروی نکن. همین‌طور است در مورد امیال دیگر: گرسنه‌ام، احتیاج به غذا دارم، غذا خوردن مصلحت است. اراده به میل اجازهٔ فعالیت می‌دهد. من غذا را از روی میل می‌خورم و تا یک حد معین می‌خورم. چند لقمه به آخر مانده اراده می‌گوید کافی است، از این بیشتر بخوری ناراحتی ایجاد می‌شود، اگرچه میل داری به خوردن نخور. دیگر نمی‌خورم. در عاطفه‌های انسان‌دوستی هم همین‌جور است. ای بسا در مواردی عاطفه یک جور حکم می‌کند، عقل و اراده جور دیگری حکم می‌کند. عاطفه دلسوزی است، دل آدم می‌سوزد ولی اراده و عقل، دوراندیشی است.

آیه‌ای داریم در قرآن و شعری دارد سعدی. آیهٔ قرآن در باب زناکار است (مرد زناکار و زن زناکار):

اَلزّانِيَةُ وَ الزّانى فَاجْلِدوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فى دينِ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنونَ بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الْاخِرِ وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنينَ[۱].

می‌گوید: زن زناکار و مرد زناکار را مجازات کنید، تازیانه بزنید و گروهی از مؤمنین هم شاهد این منظره باشند. ولی قرآن متوجه است که وقتی می‌خواهند یک انسان جانی را مجازات کنند خیلی افراد دلشان می‌سوزد، می‌گویند خوب است که از مجازات صرف‌نظر بشود. این یک احساس آنی است. فکر نمی‌کند که اگر بنا بشود هرجانی

۱. نور / ۲

از مجازات معاف بشود، پشت سرش جنایت بعد از جنایت است که صورت می‌گیرد. عاطفه می‌گوید مجازات نکن، عقل و مصلحت می‌گوید مجازات بکن، با اینکه اینجا عاطفه عاطفهٔ غیردوستی است و عاطفهٔ خوددوستی نیست. ولی عاطفه که منطق سرش نمی‌شود. عاطفه دلسوزی است، دست آدم را گرفته می‌گوید این کار را نکن. عقل و مصلحت اینجا خشونت به خرج می‌دهد می‌گوید تو نمی‌فهمی، تو نزدیک را می‌بینی و دور را نمی‌بینی، اگر می‌توانستی دور را مثل نزدیک ببینی چنین حکم نمی‌کردی. قرآن می‌گوید: وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فى دينِ الله آنجا که پای مجازات الهی در میان است و به مصلحت عامّهٔ بشریت است، یک وقت دلسوزی‌تان گل نکند. سعدی می‌گوید:

ترحم با پلنگ تیزدندان ستمکاری بود بر گوسفندان

خیلی عالی گفته. ترحم به یک پلنگ، قطع نظر از منطق، مصلحت و عقل و اراده، یک امر عاطفی است. فرض کنیم پلنگی است که گوسفندان ما را خورده است. آیا باید او را مجازات کنیم یا رها نماییم؟ اگر نزدیک‌بین باشیم و فقط پلنگ را ببینیم، به او ترحم می‌کنیم و رهایش می‌نماییم. ولی اگر دوربین باشیم مجازاتش می‌کنیم. اگر جز این پلنگ، موجود دیگری در عالم نبود، این عاطفه عاطفهٔ درستی بود. اما اگر چشم را باز کنیم و آن طرف‌تر را نگاه کنیم، می‌بینیم ترحم ما به این پلنگ مساوی است با قساوت نسبت به صدها گوسفند. عاطفه، دیگر سرش نمی‌شود که این ترحم مستلزم قساوتهای دیگری است. عقل و مصلحت است که همه را با یکدیگر حساب می‌کند، پشت سر این عاطفه قساوتهایی را می‌بیند.

نظیر این، حرفی است که راجع به مجازات دزدی می‌گویند که دست دزد بریدن قساوت است و با انسانیت و انسان‌دوستی جور در نمی‌آید. دزد اگر دزدی هم کرد دستش را نبُریم، بگذاریم باشد بعد تربیتش می‌کنیم! تربیتهایی که نتیجه‌اش را همیشه در دنیا دیده‌ایم. این‌جور نیست. نتیجه‌اش همین است که داریم می‌بینیم. اگر قانون ابلاغ بشود که بعد از این دست دزد از فلان جا بریده خواهد شد، دست یک دزد که بریده بشود دیگر تخم دزدی برچیده می‌شود، در صورتی که ما الآن می‌بینیم به خاطر دزدی چه جنایتها و آدمکشی‌ها می‌شود! یعنی خود دزدی مستلزم آدمکشی‌ها و جنایتهای خیلی فوق‌العاده می‌شود و شده است.

این مکتب می‌گوید ملاک و معیار اخلاقی بودن، عاطفه نیست بلکه عقل و اراده است. عاطفه هم باید در زیر فرمان عقل و اراده کار خودش را انجام بدهد و الّا اگر عاطفه را به نام کار اخلاقی آزاد بگذارید، کار ضد اخلاقی انجام می‌دهد. در اخلاقی که فلاسفهٔ اسلامی روی آن زیاد تکیه می‌کنند، این مسئله هست که اخلاق کامل اخلاقی است که براساس نیرومندی عقل و نیرومندی اراده باشد و میلهای فردی، میلهای نوعی و اشتیاقها همه تحت کنترل عقل و اراده باشند. طبق این نظریه، قهرمان حقیقی اخلاق آن کسی است که بر وجودش عقل و اراده حاکم است. و البته در وجود انسان عواطف غیر فردی هم زیاد وجود دارد ولی آنها چشمه‌هایی است در وجود انسان که با کنترل عقل و اراده در جای خودش باز می‌شود. و لهذا انسانهای کاملِ اینچنین، گاهی کارهایی از آنها صادر می‌شود که در نهایت رقّت عاطفی است و وقتی انسان روح اینها را در آن صحنه می‌بیند، می‌بیند از گل نازکتر و از نسیم لطیفتر است، ولی همان انسان را در جای دیگر با یک خشونتی می‌بینید که کوه به آن خشونت نمی‌رسد. در یک جا سر صد نفر را مثل گوسفند و کمتر از گوسفند یکجا می‌بُرد و هیچ دلش تکان نمی‌خورد، و در جای دیگر با دیدن کوچکترین منظره‌ای آنچنان به خود می‌لرزد که اصلاً قابل ضبط و کنترل نیست. مگر علی بن ابیطالب این جور نبود؟ اگر انسانی صرفاً تحت تأثیر عاطفهٔ خودش باشد، از آنجا که عاطفه منطق ندارد و کور است، آن شخص باید در همهٔ موارد همین‌جور باشد. ولی وقتی که چشمهٔ عاطفه در وجودش در اختیار عقل و اراده است، در یک جا روحش لطافت و رقّت و عظمتِ این‌گونه نشان می‌دهد و در جای دیگر او را در نهایت خشونت می‌بینی که هیچ تکان نمی‌خورد.

طبق این نظریه، اخلاق یعنی حکومت عقل و اراده بر وجود انسان به طوری که تمام میلها (اعمّ از میلهای فردی و میلهای اجتماعی) در اختیار عقل و اراده باشد. بنابراین «اخلاق» در این مکتب برمی‌گردد به حکومت عقل و حکومت اراده. اینکه عرض کردم این سخن نظر فلاسفهٔ اسلامی است و نمی‌گویم نظر اسلام، بدین جهت است که نظر اسلام یک مطلب است، نظر فلاسفهٔ اسلامی مطلب دیگر. الزام نیست که همیشه فلاسفهٔ اسلامی در حرفهایی که گفته‌اند توانسته باشند مسائل اسلامی را به طور کامل بیان کرده باشند. لااقل قسمتی از حقیقت را ممکن است گفته باشند، و من به نام اسلام عرض نمی‌کنم.

نظر سوم را هم اجمالاً عرض می‌کنم.

نظریهٔ وجدانی

نظریهٔ وجدانی، اخلاق را نه عاطفه می‌داند آنچنان که اخلاق هندی و اخلاق مسیحی می‌دانند، و نه عقل و اراده می‌داند آنچنان که آن فیلسوفان گفته‌اند، بلکه اخلاق را عبارت می‌داند از الهامات وجدانی. کلمهٔ «وجدان» را زیاد شنیده‌اید. گروهی معتقدند که خدای متعال نیرویی در درون انسان قرار داده است که آن نیرو غیر از عقل و عاطفه است، نیرویی است که به انسان تکلیف الهام می‌کند؛ یعنی از درون انسان به انسان فرمان می‌دهد می‌گوید چنین بکن، چنان نکن. این نیرو به عقل مربوط نیست. عقل بیشتر یک امر اکتسابی است و این یک امر فطری است. خدای متعال هر انسانی را با یک وجدان آفریده و آن وجدان در بسیاری از مسائل ـ نه همه چیز را ـ به انسان الهام می‌کند. در کارهایی که اسمش را کار اخلاقی می‌گذاریم وجدان به انسان الهام می‌کند، می‌گوید این کار را بکن، آن کار را نکن. کار اخلاقی کاری است که از وجدان الهام گرفته شده باشد. کار طبیعی کاری است که به وجدان مربوط نیست، به طبیعت ارتباط دارد، مثل غذا خوردن، آب نوشیدن و امثال اینها. ولی کار اخلاقی به طبیعت انسان ارتباط ندارد، به وجدان انسان ارتباط دارد، به فرمانی است که انسان از ضمیر خود می‌گیرد.

نظر قرآن دربارهٔ وجدان

قرآن در مورد اینکه انسان مجهز به یک سلسله الهامات فطری است سکوت نکرده است. در سورهٔ مبارکهٔ «والشمس» می‌خوانیم:

وَ الشَّمْسِ وَ ضُحيٰها. وَ الْقَمَرِ اِذا تَليٰها. وَ النَّهارِ اِذا جَلّيٰها. وَ اللَّيْلِ اِذا يَغْشيٰها. وَ السَّماءِ وَ ما بَنيٰها. وَ الْاَرْضِ وَ ما طَحيٰها. وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّيٰها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْويٰها[1].

آخرین سوگند این است: سوگند به روح بشر و اعتدال آن که خدای متعال به روح بشر کارهای فجور و کارهای تقوا را الهام کرد که چه فجور است، چه فسوق است، چه زشت و نباید کردنی است و چه تقوا و پاکی است و باید انجام بشود.

---

۱. شمس / ۱−۸

وقتی این آیهٔ قرآن نازل شد: **تَعاوَنوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْویٰ وَ لا تَعاوَنوا عَلَی الْاِثْمِ وَ الْعُدْوانِ**[۱] (بر کارهای نیک و بر تقواها همکاری کنید ولی بر اثمها، گناهها و کارهای دشمنی‌خیز همکاری نکنید) مردی به نام وابصه آمد خدمت رسول اکرم و گفت: یا رسول الله! سؤالی دارم. فرمود: من بگویم سؤال تو چیست؟ بفرمایید. آمده‌ای که برّ و تقوا و همچنین اثم و عدوان را برایت تعریف بکنم. گفت: بله یا رسول الله، برای همین آمده‌ام. نوشته‌اند پیغمبر سه انگشت خود را جمع کردند زدند به سینهٔ وابصه و فرمودند: **یا وابِصَةُ! اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ، اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ، اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ**[۲] این استفتاء را از دل خودت بکن، از قلبت استفتاء کن؛ یعنی خدا این شناخت را به صورت یک الهام به قلب هر بشری الهام فرموده است. این شعر مولوی که: «گفت پیغمبر که اِسْتَفْتُوا الْقُلوب...» همین حدیث را بیان می‌کند.

یا آیهٔ دیگر قرآن می‌فرماید: **وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ**[۳]. در تفسیر **المیزان** استنباط خیلی شیرینی دارند، می‌فرمایند: نفرمود «وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ اَنِ افْعَلُوا الْخَیْراتِ» وحی کردیم که کارهای خیر را انجام دهند. اگر این جور بود همین وحی عادی می‌شد، یعنی به آنها دستور دادیم. بلکه می‌فرماید: **وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ** خود کار را وحی کردیم، یعنی خود کار را به آنها الهام کردیم.

نظر کانت

در دنیا بوده‌اند کسانی در مشرق و مغرب (در مشرق اسلامی خودمان زیاد و در مشرق غیر اسلامی و دنیای مغرب هم کسانی) که به چنین وجدان مستقلی در بشر ایمان و اعتقاد دارند که واقعاً خدا به بشر چنین وجدانی عنایت فرموده است. یکی از آنها کانت فیلسوف معروف آلمانی است که در دنیا او را یکی از بزرگترین فلاسفهٔ جهان و همردیف ارسطو و افلاطون در نبوغ می‌دانند و فیلسوف خیلی فوق‌العاده‌ای است. کانت کتابی دارد در باب عقل نظری و کتابی در باب عقل عملی، و در عقل عملی در باب اخلاق و ریشهٔ اخلاق و فلسفهٔ اخلاق بحث کرده است و بیشتر اهمیت حرفهایش هم در مسائل حکمت عملی و اخلاق عملی است. این مرد در فلسفهٔ خودش معتقد است که فعل اخلاقی یعنی فعلی که

---

۱. مائده / ۲
۲. **محجة البیضاء**، ج ۱ / ص ۵۸
۳. انبیاء / ۷۳

انسان آن را به عنوان یک تکلیف، از وجدان خودش گرفته باشد. فعل اخلاقی یعنی فعلی که وجدان گفته بکن و انسان هم بدون چون و چرا ـ نه برای هدف و غرضی ـ صرفاً و صرفاً برای اطاعت امر و فرمان وجدان، آن را انجام می‌دهد. پس فعل اخلاقی یعنی فعلی که ناشی از فرمان وجدان است. او دربارهٔ وجدان و ضمیر انسان خیلی حرفها دارد. جمله‌ای دارد که آن را ـ یا به وصیت خودش و یا به انتخاب دیگران ـ بر لوح قبرش نوشته‌اند. جمله‌ای بسیار عالی است. گفته است:

> دو چیز است که انسان را همواره به اعجاب وا می‌دارد و هرچه آنها را مطالعه می‌کند بر اعجابش می‌افزاید: یکی آسمان پر ستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته است، و دیگر وجدانی که در ضمیر ما قرار دارد.

اساساً در این مکتب، اخلاق، وجدان فطریِ انسانی است که خدای متعال به هر انسانی داده است.

در روان‌شناسی بحثی است طولانی راجع به وجدان یا وجدانهای انسان و به تعبیری که مناسب با حرفهای خودمان باشد، راجع به امور فطری انسان که چه چیزهایی در فطرت انسان است. روی چهار چیز این بحث هست؛ یکی وجدان حقیقت‌جویی یا وجدان علم: آیا انسان علم را به خاطر خود علم دوست دارد؛ یعنی به حسب فطرت و غریزه، کاوشگر آفریده شده است؟ دیگر همین وجدان اخلاقی است: آیا انسان به حسب فطرت، نیکوکار آفریده شده؟ به او وجدانی داده شده که او را دعوت به نیکوکاری می‌کند و فرمان به نیکی می‌دهد؟ سوم وجدان زیبایی است: آیا هرکسی به حسب وجدان خودش و بالفطره زیبایی‌شناس و زیبایی‌خواه آفریده شده است؟ و چهارم وجدان پرستش یعنی وجدان دینی و مذهبی که آیا هر انسانی به حسب خلقت و فطرت، پرستنده و خداخواه و خدادوست و خداپرست آفریده شده است یا نه؟ کانت روی مسئلهٔ وجدان اخلاقی تکیه کرده است.

بنابراین طبق این نظریه، اخلاق یعنی دستورهای صریح و قاطعی که وجدان انسان به انسان الهام می‌کند. اگر بپرسید: چرا انسانها ایثار می‌کنند؟ می‌گوید: این امرِ وجدان است، چرا ندارد، دلیل ندارد، وجدان امر کرده. چرا انسانها حق‌شناس‌اند؟ می‌گوید: حق‌شناسی الهام وجدان است. چرا انسانها از عفو بیشتر لذت می‌برند تا انتقام، و بجای

انتقام عفو می‌کنند؟ می‌گوید: فرمان وجدان است. چرا انسان تن به ذلت دادن را سخت‌تر از جان دادن می‌داند و می‌گوید زیر بار ذلت نمی‌روم؟ می‌گوید: فرمان وجدان است و جز فرمان وجدان چیز دیگری نیست.

□

چند کلمه‌ای ذکر مصیبت می‌کنم. مکرر شنیده و می‌دانید در حادثهٔ کربلا یکی از شاخصهای اخلاقی که در شخص مقدس سیدالشهداء و یاران و اهل بیتش نمودار است، این حالت اخلاقی است که ما تن به ذلت نمی‌دهیم؛ ما اسیر می‌شویم، تن ما ممکن است در زنجیر قرار بگیرد، گردنهای ما ممکن است در زیر غلهای سنگین خرد بشود، مجروح و خونریزان بشود، ولی روح ما به هیچ وجه زیر بار ذلت نمی‌رود ولو زنی اسیر باشیم.

اسرا را وارد مجلس پسر زیاد می‌کنند. زنان اهل بیت و زنان بعضی از اصحاب و خدمتکاران و کنیزان، همه گویی دور زینب حلقه زده بودند. به این وضع حضرت زینب وارد مجلس ابن زیاد شد، و زینب زنی بلندبالا بود. در آن میان، او که قدش بلندتر بود نمایان بود. زینب وارد شد و سلام نکرد. ابن زیاد توقع داشت بعد از این حادثه ـ که به خیال خودش اینها را خرد کرده و تمام نیروهایشان را گرفته است ـ دیگر باید اینها تسلیم شده باشند، فکر می‌کرد اکنون وقت خواهش و التماس است، و انتظار داشت زینب لااقل سلامی به عنوان رشوه به او بدهد، ولی چنین رشوه‌ای را هم زینب نداد. ناراحت شد، نمی‌دانست که روح آنها خردشدنی نیست. وقتی زینب نشست، او با تجبّر و تکبری گفت: مَنْ هٰذِهِ الْمُتَکَبِّرَةُ؟ یا: مَنْ هٰذِهِ الْمُتَنَکِّرَةُ؟ (دو جور نوشته‌اند) این زن پرتکبر کیست؟ یعنی چرا به ما سلام نکرد؟ یا: این زن ناشناس کیست؟ کسی به او جواب نداد. سؤالش را تکرار کرد. باز هم کسی جواب نداد. دفعهٔ سوم یا چهارم یکی از زنها گفت: هٰذِهِ زَیْنَبُ بِنْتُ عَلِیِّ بْنِ اَبی‌طالِبٍ[1] این زینب دختر علی است. ابن زیاد شروع کرد به رذالت و پستی نشان دادن، گفت: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی فَضَحَکُمْ وَ اَکْذَبَ اُحْدوثَتَکُمْ[2] خدا را سپاس می‌گویم که شما را رسوا و دروغ شما را آشکار کرد، خدا را سپاس می‌گویم که عقده و کینهٔ مرا نسبت به برادرت شفا داد؛ از این جور زخم‌زبان‌ها. زینب به سخن درآمد، فرمود: خدا را سپاس می‌گویم که عزت شهادت را نصیب ما کرد، خدا را سپاس می‌گویم که نبوت را در خاندان ما

---

۱. بحارالانوار، ج ۴۵ / ص ۱۱۵، باب ۳۹

۲. لهوف (با ترجمه)، ص ۱۶۰

قرار داد، اِنَّما یَفْتَضِحُ الْفاسِقُ وَ یَکْذِبُ الْفاجِرُ وَ هُوَ غَیْرُنا، ثَکِلَتْکَ اُمُّکَ یَا ابْنَ مَرْجانَةَ[۱] رسوایی مال فاسق و فاجرهاست، شهادت افتخار است نه رسوایی، دروغ را فاسق و فاجرها می‌گویند نه اهل حقیقت، دروغ از ساحت ما بدور است. خدا مرگ بدهد تو را پسر مرجانه! زیر این کلمهٔ «پسر مرجانه» یک کتاب حرف بود، چون مرجانه زن بدنامی بود. با گفتن اینکه تو پسر مرجانه هستی، یک کتاب مطلب به یاد ابن‌زیاد و همهٔ حضار مجلس آورد. ابن‌زیاد گفت: شماها هنوز زبان دارید؟! هنوز دارید حرف می‌زنید؟! هنوز سر جای خودتان ننشسته‌اید؟! کار به جایی می‌رسد که می‌گوید: جلاد بیا گردن این زن را بزن. با زین‌العابدین صحبت می‌کند. او نیز عیناً همین‌جور جواب می‌دهد. ابن زیاد می‌گوید: جلاد بیا گردن این جوان را بزن. ناگهان زینب از جا حرکت می‌کند و زین‌العابدین را در بغل می‌گیرد، می‌گوید: به خدا قسم گردن این زده نخواهد شد مگر اینکه اول گردن زینب زده بشود. ابن‌زیاد نگاهی کرد و گفت: عَجَباً لِلرَّحِمِ، سُبْحانَ اللهِ[۲] من الآن می‌بینم که اگر بخواهم گردن این جوان را بزنم اول باید گردن این زن را بزنم.

و لا حول و لا قوة الّا باللّه العلی العظیم و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله...

پروردگارا! دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، اخلاق ما را اخلاق قرآنی قرار بده، دلهای ما را از رذایل اخلاقی پاک بگردان، به همهٔ مسلمین عزت و آشنایی کامل با تعالیم قرآن عنایت بفرما، پدرها و مادرهای ما که از دنیا رفته‌اند غریق رحمت خود بفرما.

۱. بحارالانوار، ج ۴۵، باب ۳۹، ص ۱۱۷
۲. همان.

نظریهٔ وجدانی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّیٰها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْویٰها[1].

سخن رسید به نظریهٔ وجدان در اخلاق، نظریهٔ کسانی که مبدأ افعال و اندیشه‌ها و تصمیمات اخلاقی انسان را چیزی به نام «وجدان» می‌دانند. نظر به اینکه این نظریه از طرف یکی از بزرگترین فیلسوفان جهان ابراز شده است و بعلاوه خود نظریه، نظریهٔ قابل توجهی است و به علاوهٔ همهٔ اینها اگر بنا باشد نظریه‌ای دقیقاً مورد توجه قرار بگیرد نباید انسان آن را سرسری نقل کند و بعد نقد یا تصدیق نماید، از این رو با اجازهٔ مستمعان محترم توضیحاتی دربارهٔ این نظریه عرض می‌کنم و فکر می‌کنم تیپ مستمعین تیپی است که با طرح این‌گونه مسائل مخالف نیستند بلکه موافقند.

آیا همهٔ محتویات ذهن انسان مأخوذ از تجارب است؟

این نظریه اولاً مبتنی است بر یک نظریهٔ دیگری که خود کانت و بعضی فیلسوفان دیگر جهان داشته و دارند. توضیح اینکه این مسئله در جهان مطرح است که آیا همهٔ محتویات ذهن انسان، همهٔ سرمایه‌های ذهنی و فکری و وجدانی انسان مأخوذ از احساس و تجارب

---

۱. شمس / ۷ و ۸

انسان است؟ یعنی آیا همهٔ فکرها، اندیشه‌ها و احساسهایی که در انسان وجود دارد، ابتدا که او به دنیا می‌آید به هیچ شکلی وجود ندارد و انسان هرچه به دست می‌آورد فقط از راه حواس (چشم، گوش، لامسه، ذائقه و شامّه) به دست می‌آورد، یا یک سلسله احکام از ابتدا همراه ذهن انسان وجود دارد؟ بعضی معتقدند ـ هم در قدیم معتقد بوده‌اند و هم در جدید ـ که در ذهن انسان هیچ چیزی وجود ندارد که قبلاً در حس او وجود نداشته است. همهٔ محتویات فکری و ذهنی انسان از همین دروازه‌های حواس وارد ذهن شده‌اند و غیر از اینها چیزی نیست. از نظر این افراد ذهن انسان حکم انباری را دارد که در ابتدا خالی محض است، از پنج در یا بیشتر (اگر حواس بیشتر باشد) اشیائی در این انبار ریخته می‌شود و انبار پر می‌گردد، ولی این انبار که پر شده است هیچ چیزی در آن نیست مگر اینکه از یکی از این درها آمده، و در این انبار چیزی که از این درها وارد نشده باشد وجود ندارد.

نظریهٔ دیگر نظریهٔ کسانی است که می‌گویند آنچه در انبار ذهن انسان هست دو بخش است: بخشی از آنها از همین درها و روزنه‌های حواس (چشم و گوش و شامّه و لامسه و ذائقه و امثال اینها) آمده است و پاره‌ای از آنها قبلی است، یعنی قبل از احساس در ذهن ما وجود دارد. آقای کانت این نظر دوم را انتخاب کرده و معتقد به حقایق ماقبل تجربی است. این یک مقدمه.

عقل نظری و عقل عملی

مطلب دیگر ـ که قدمای ما هم همیشه می‌گفته‌اند این است که ـ می‌گویند عقل انسان دو بخش است: بخش نظری و بخش عملی، یا احکام عقل انسان دو بخش است: نظری و عملی. یک قسمت از کارهای عقل انسان درک چیزهایی است که هست. اینها را می‌گویند عقل نظری. قسمت دیگر درک چیزهایی است که باید بکنیم، درک «بایدها». اینها را می‌گویند عقل عملی. کانت تمام فلسفه‌اش نقد عقل نظری و عقل عملی است که از عقل نظری چه کارها ساخته است و از عقل عملی چه کارها؟ او در پایان به اینجا می‌رسد که از عقل نظری کار زیادی ساخته نیست، عمده عقل عملی است، که او به همین مسئلهٔ وجدان می‌رسد. این هم مقدمهٔ دوم.

احکام وجدان از نظر کانت

مقدمهٔ سوم: کانت می‌گوید وجدان یا عقل عملی یک سلسله احکام قبلی است؛ یعنی از راه حس و تجربه به دست بشر نرسیده، جزء سرشت و فطرت بشر است. مثلاً فرمان به اینکه راست بگو، دروغ نگو، فرمانی است که قبل از اینکه انسان تجربه‌ای دربارهٔ راست و دروغ داشته باشد و نتیجهٔ راستی و دروغ را ببیند، وجدان به انسان می‌گوید راست بگو، دروغ نگو. بنابراین دستورهایی که وجدان می‌دهد، همه دستورهای قبلی و فطری و ـ به تعبیر عوامی ـ مادرزادی است، به حس و تجربهٔ انسان مربوط نیست. به همین دلیل، فرمان اخلاقی به نتایج کارها کار ندارد، خودش اساس است. مثلاً ما می‌گوییم: راست بگو، بعد برایش استدلال می‌کنیم: زیرا اگر انسان راست بگوید مردم به او اعتماد می‌کنند، مردم به گمراهی نمی‌افتند، خودش شخصیت پیدا می‌کند؛ نتایج راستی را ذکر می‌کنیم. همچنین می‌گوییم: دروغ نگو؛ نتایج بد دروغ را ذکر می‌کنیم. می‌گوید: وجدان اخلاقی به این نتایج کاری ندارد، فرمانی است مطلق. به عبارت دیگر آن عقل است که با مصلحت سروکار دارد. غلط است که ما بیاییم برای مسائل اخلاقی استدلال کنیم که: ایها الناس! امانت داشته باشید به این دلیل، و بعد آثار و مصلحت و فایدهٔ امانت را ذکر کنیم؛ ایها الناس! خیانت نکنید، بعد مفاسد خیانت را ذکر کنیم؛ ایها الناس! عادل باشید، آنگاه مصلحتها و آثار عدالت را ذکر کنیم؛ ظالم نباشید، آثار بد ظلم را بیان نماییم. می‌گوید این اشتباه است. اینها کار عقل است که دنبال مصلحت می‌رود. عقل چون دنبال مصلحت می‌رود احکامش همیشه مشروط است، یعنی همیشه به چیزی فرمان می‌دهد به خاطر یک مصلحت. یک جا می‌بینید آن مصلحت از بین رفت. مصلحت که رفت، عقل هم دست از حکم خودش برمی‌دارد. مثلاً عقل می‌گوید امانت به خرج بده برای فلان مصلحت. یک جا آن مصلحت وجود ندارد، می‌گوید نه، اینجا دیگر امانت به خرج نده. یا می‌گوید راست بگو به خاطر فلان مصلحت. یک جا آن مصلحت از دست می‌رود، می‌گوید نه، اینجا دیگر راست نگو، اینجا جای دروغ گفتن است. کانت می‌گوید اینکه اخلاقیون گاهی اجازه می‌دهند برخلاف اصول اخلاقی رفتار بشود علتش این است که اینها نخواسته‌اند از وجدان الهام بگیرند، خواسته‌اند از عقل دستور بگیرند. این عقل است که دنبال مصلحت می‌رود. وجدان این حرفها سرش نمی‌شود؛ او می‌گوید راست بگو، یک حکم مطلق و بلاشرط و بدون هیچ قیدی، به اثر و نتیجه‌اش کار ندارد. می‌گوید راست بگو ولو برای تو نتایج زیان‌آور داشته باشد و دروغ نگو ولو منافع زیادی برای تو داشته باشد. او اساساً این

حرفها در کارش نیست، می‌گوید مطلقاً راست بگو و مطلقاً دروغ نگو. گفت:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

در اندرون ما خدا یک چنین قوّهٔ آمر و فرماندهی قرار داده با یک سلسله فرمانها و تکلیفها که از درون ما به ما فرمان اخلاقی می‌دهد. به عبارت دیگر، بشر «تکلیفْ سرِ خود» به دنیا آمده. (می‌بینید بعضی از پالتوها را می‌گویند پالتوهای آستین سر خود). دیگران می‌گویند انسان مستعدِ تکلیف به دنیا آمده، قابل برای اینکه بعدها مکلّف بشود به دنیا آمده است. کانت می‌گوید: اصلاً بشر مکلّف به دنیا آمده؛ تکلیفهایش همراه خودش هست[۱]. انسان «تکلیفْ سرِخود» به دنیا آمده است؛ یعنی پاره‌ای از تکلیفها در درون خودش گذاشته شده، نیرویی در درون خودش هست که آن فرمانها را مرتب به او می‌دهد.

عذاب وجدان

بعد می‌گوید: آیا هرگز تلخی پشیمانی را چشیده‌اید؟ هیچ کس نیست که یک کار غیر اخلاقی کرده باشد و بعد خودش تلخی آن کار را نچشیده باشد. آدم غیبت می‌کند و در حالی که غیبت می‌کند گرم است، مثل آن آدمی که دعوا می‌کند و در حال دعوا آنچنان گرم است که جراحاتی به بدنش وارد می‌شود حس نمی‌کند، ولی وقتی که دعوا تمام می‌شود و به حال عادی برمی‌گردد تازه درد را احساس می‌کند. انسان در حالی که گرم یک هیجانی هست غیبت می‌کند، لذت می‌برد مثل لذت آدم گرسنه‌ای که ـ به تعبیر قرآن ـ گوشت مردهٔ برادرش را بخورد. اما همینکه این حالت رفع بشود، یک حالت تنفری از خودش در خودش پیدا می‌شود، احساس می‌کند که از خودش تنفر پیدا کرده، دلش می‌خواهد خودش از خودش جدا بشود، خودش را ملامت و سرزنش می‌کند. امروز این حالت را «عذاب وجدان» می‌گویند، و این واقعاً حقیقتی است. اکثر جانیهای دنیا ـ ولو برای چند لحظه ـ عذاب وجدان را احساس می‌کنند[۲]. اکثر جانیهای دنیا معتاد به یک سلسله سرگرمیهای خیلی شدیدند؛ معتاد به یک سلسله مخدّرها از قبیل تریاک، هروئین، مسکِرات و قمار، یا سرگرمیهای بسیار شدید و منصرف‌کنندهٔ دیگر. این برای آن است که می‌خواهد از خودش

---

۱. البته مقصود تکلیفهای غیر وجدانی نیست، پاره‌ای از تکلیفات است. او فقط تکلیفهای اخلاقی را می‌گوید.

۲. اینکه نمی‌گویم همه، چون من چنین آماری ندارم ولی غیرش را هم سراغ ندارم.

فرار کند. خودش این را حس می‌کند که اگر خودش باشد و خودش، از خودش رنج می‌برد و گویی درونش پر از مار و عقرب است و دائماً دارند او را می‌گزند. همان‌طور که به شخصی که از درد شدیدی می‌نالد مرفین تزریق می‌کنند تا آن درد را حس نکند، این سرگرمیها و مخدّرات و مسکرات و قمارها ـ که بیشتر در افراد جنایتکار و فاسدالعمل پیدا می‌شود ـ برای فرار از خود است. می‌خواهد از خودش فرار کند، و این چه بدبختی است و چرا باید انسان خودش را آنچنان بسازد که نتواند با خودش خلوت کند؟! برعکس، چرا اهل صلاح، اهل تقوا، اهل اخلاق، آنها که همیشه ندای وجدانشان را شنیده و اطاعت کرده‌اند، از هرچه که آنها را از خودشان منصرف کند فراری هستند؛ دلشان می‌خواهد خودشان باشند و خودشان، و فکر کنند؟ چون عالم درونشان از عالم بیرون واقعاً سالمتر است. آن که عالم درونش مثل باغ وحشی است که سَبُعها و درنده‌ها و گزنده‌هایش را رها کرده باشند، از خودش فرار می‌کند می‌رود به طرف مخدّرات، ولی این برعکس است. ملّای رومی می‌گوید:

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق   در غم و اندیشه مانی تا به حلق[۱]

خلاصه می‌گوید اینکه انسان نمی‌تواند با خودش خلوت کند برای این است که خود واقعی‌اش را از دست داده است، و به قول اینها برای این است که نمی‌تواند یک لحظه با وجدان خودش بسر ببرد. وجدان می‌گوید: چرا چنین کردی؟! می‌بایست چنین نمی‌کردی.

کانت می‌گوید: این تلخیهای پشیمانیها، این عذاب وجدان‌ها از کجاست؟ اگر چنین فرماندهی در درون انسان نمی‌بود، انسان خودش از کار خودش راضی بود و لااقل در درونش ناراحتی نداشت، از بیرون ناراحتی داشت. ولی انسان همیشه از درونش احساس ناراحتی می‌کند. می‌گوید: این امر برای آن است که آن نیرو یک نیروی قبلی است یعنی تجربی نیست، مطلق است و مثل حکم عقل مشروط به مصلحت نیست، عامّ است و در همه جا یک جور صادق است؛ برای من همان اندازه صادق است که برای شما، و برای شما همان قدر صادق است که برای اشخاص دیگر. همچنین ضروری و جبری به معنی غیرقابل تسلیم است. انسان می‌تواند خودش را تسلیم دیگران کند ولی هرگز نمی‌تواند وجدانش را تسلیم کند. انسان ممکن است خودش تسلیم یک جبّار یا تسلیم یک عمل زشت بشود ولی وجدان به گونه‌ای است که هرگز تسلیم نمی‌شود. وجدانِ آن

۱. مثنوی مولوی، صفحهٔ ۳۴۵، سطر ۱۸

جنایتکارترین جنایتکاران دنیا هم حاضر نیست تسلیم آن جنایتکار بشود، یعنی به او بگوید بسیار خوب، کار خوبی کردی؛ روی حکم خودش ایستاده، مثل یک آمر به معروف و ناهی از منکرِ ابوذرمآب که هیچ نیرویی نمی‌تواند او را تسلیم کند. از درون، انسان را امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. سرّ دیوانگیهای بسیاری از جنایتکاران که جنایتهای فجیع مرتکب می‌شوند و وقتی به خود برمی‌گردند آنچنان ناراحت می‌شوند که دیوانه می‌شوند ـ و تاریخ از مثل اینها زیاد سراغ دارد ـ همین است. پس تلخی پشیمانی، خودش دلیل بر این مطلب است که واقعاً انسان از چنین وجدانی بهره‌مند است.

وجدان اخلاقی و سعادت

می‌گوید: این وجدان (یعنی وجدان اخلاقی) انسان را دعوت به کمال می‌کند نه سعادت. سعادت یک مطلب است، کمال مطلب دیگر. کانت یک خوبی بیشتر نمی‌شناسد، می‌گوید در همهٔ دنیا یک خوبی وجود دارد و آن ارادهٔ نیک است. ارادهٔ نیک هم یعنی در مقابل فرمانهای وجدان مطیع مطلق بودن. حالا که انسان باید در مقابل فرمان وجدان مطیع مطلق باشد، پس باید امر او را اطاعت کند و تسلیم مطلق او باشد؛ و چون وجدان اخلاقی به نتایج کار توجه ندارد و می‌گوید خواه برای تو مفید فایده یا لذتی باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده، پس با سعادت انسان کار ندارد چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، منتها هر لذتی خوشی نیست، لذتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست. سعادت یعنی خوشی هرچه بیشتر که در آن هیچ‌گونه رنج و المی (اعمّ از روحی، جسمی، دنیوی و اخروی) وجود نداشته باشد، و شقاوت یعنی درد و رنج. مجموع درد و رنج‌ها و مجموع خوشیها (اعمّ از جسمی، روحی، دنیوی و اخروی) را باید حساب کرد. آن که بیشتر از همه خوشی ایجاد می‌کند سعادت است. پس مبنای سعادت، خوشی است. ولی این وجدان به خوشی کار ندارد، به کمال کار دارد؛ می‌گوید تو این کار را بکن برای اینکه خودش فی‌حدذاته کمال است، سعادت دیگران را بخواه که کمال توست. اینجاست که آقای کانت میان کمال و سعادت فرق گذاشته و این فکر از زمان او تا زمان حاضر هنوز رایج است که فرنگیها می‌گویند کمال یک مطلب است، سعادت مطلب دیگر.

آیا کمال غیر از سعادت است؟

در فلسفهٔ اسلامی مسئلهٔ کمال و سعادت مطرح است. بوعلی در **اشارات** و بعضی دیگر

این مسئله را طرح کرده‌اند. آنها معتقدند که سعادت را از کمال و کمال را از سعادت نمی‌شود تفکیک کرد، هر کمالی خود نوعی سعادت است، که توضیح آن را بعداً به عرض شما می‌رسانم. ولی کانت اینها را از یکدیگر تفکیک می‌کند و بعد می‌گوید: این، کار بسیار مشکلی است که ما تکلیف را ـ به قول او ـ از زیبایی جدا کنیم، اخلاق را از سعادت جدا کنیم و حال آنکه همهٔ فلاسفهٔ دنیا اخلاق را ملازم با سعادت می‌دانند. مثلاً فارابی ـ که دربارهٔ سعادت، زیاد بحث می‌کند و چند کتاب در این زمینه نوشته و اسم یک کتابش **تحصیل السعاده** است ـ اصلاً اخلاق و سعادت را با یکدیگر توأم می‌بیند. یا از نظر اخلاقیونی مثل صاحب **جامع السعادات** و صاحب **معراج السعاده** که کتابهایشان کتابهای اخلاقی است، اصلاً مفهوم سعادت رکن اخلاق است. ولی کانت می‌گوید: اخلاق سر و کارش با سعادت نیست، سرو کارش با کمال است. بعد خودش به خودش اعتراض می‌کند که اگر بنا بشود اخلاق از سعادت جدا گردد، کار اخلاق خیلی دشوار می‌شود؛ یک آدم اخلاقی با اطمینان به اینکه دارد از سعادت دور می‌شود باید فرمان حس اخلاقی خودش را بپذیرد، و این کار بسیار دشواری است. می‌گوید: قبول دارم دشوار است، ولی تنها راه صعود به ملکوت همین است که انسان راه کمال را انتخاب کند نه راه سعادت را.

اینجا یک ایراد خیلی واضحی هست به جناب کانت که اینکه سخن از انتهاء به ملکوت می‌گویی، آیا انسان وقتی به ملکوت اعلیٰ برسد سعادتمند است یا شقاوتمند؟ آیا کمال که انسان را به ملکوت می‌رساند، به سعادت می‌رساند یا به شقاوت؟ ناچار می‌گوید به سعادت. از اینجا معلوم می‌شود آن سعادتی که او می‌گوید، سعادت حسی است یعنی خوشی مادی دنیوی، و الّا اساساً نمی‌شود سعادت را از کمال جدا کرد و همچنان که بوعلی و امثال او گفته‌اند سعادت و کمال غیرقابل انفکاک‌اند. کانت هم در آخر امر نتوانست ایندو را از هم جدا کند. برای اینکه حرفش را توجیه کنیم، باید بگوییم مقصود او از سعادت آن چیزی است که قدمای ما آن را سعادت حسی می‌نامند. آنها هم قائل به دو سعادت‌اند: سعادت حسی و سعادت غیرحسی.

وجدان و اثبات اختیار انسان

کانت ـ همان‌طور که عرض کردم ـ محور فلسفه‌اش وجدان اخلاقی است. او در باب عقل نظری، یعنی در آنچه که ما «فلسفه و حکمت الهی» می‌نامیم، هرچه کاوش کرده آخرش به شک رسیده یعنی به جایی نرسیده. ولی وقتی آمده به عالم اخلاق، به نظرش رسیده که

در اینجا مفتاح همه چیز را کشف کرده است: مفتاح مذهب را کشف کرده، مفتاح آزادی و اختیار را کشف کرده، مفتاح بقا و خلود نفس را کشف کرده، مفتاح معاد را کشف کرده، مفتاح اثبات وجود خدا را کشف کرده است. می‌گوید: اگر ما بخواهیم از راه عقل نظری (یعنی همان که امروز ما به آن فلسفه می‌گوییم) اثبات کنیم که انسان مختار و آزاد است، نمی‌توانیم. عقل نظری آخرش به جایی می‌رسد که آدم بگوید انسان اختیار ندارد و یک موجود مجبور است. ولی از راه حس اخلاقی که امری است درونی و وجدانی و انسان با علم حضوری آن را کشف می‌کند، به اینجا می‌رسیم که انسان آزاد و مختار است[۱]. می‌گوید: اگر ما از راه فلسفه وارد بشویم آخرش می‌رسیم به اینجا که انسان یک موجود مجبور است، ولی وقتی به حس اخلاقی و وجدان خودمان مراجعه می‌کنیم، در وجدان خودمان انسان را آزاد و مختار می‌یابیم. آزادی و اختیار را با حس درونی و با ضمیر اثبات می‌کند.

این هم حرف تازه‌ای نیست. خیلی افراد دیگر هم اختیار را از راه حس درونی اثبات می‌کنند. مولوی می‌گوید:

این که گویی این کنم یا آن کنم[۲] خود دلیل اختیار است ای صنم

پس [از نظر کانت] انسان به حکم وجدانش ـ نه به حکم دلیلهای فلسفی ـ یک موجود مختار و آزاد است.

وجدان و اثبات بقا و خلود نفس

از همین جا مسئلهٔ بقا و خلود نفس را اثبات می‌کند. می‌دانید که یکی از مسائل مهم بشریت همیشه این بوده است که آیا روح یا نفس انسان بعد از مردن، باقی و جاویدان و در عالم دیگری سعادتمند و یا شقاوتمند است؟ یا نه، نفس یا روح انسان با مردن انسان، تمام و فانی می‌شود؟ این یکی از مهمترین مسائل فکری و فلسفی دنیاست. امروز هم اگر شما به همین دنیای به اصطلاح ماشینی اروپا بروید، باز فلاسفهٔ بزرگ اروپا را می‌بینید که بعضی از آنها مادی هستند و بعضی روحی. کانت معتقد است که با براهین فلسفه نمی‌شود بقا و خلود نفس را اثبات کرد ولی وجدان انسان می‌گوید نفس باقی و خالد است، همیشه

---

۱. علم حضوری یعنی انسان درون خودش را مستقیماً می‌بیند؛ ادراک مستقیم درون خود.
۲. یعنی امر وجدانی

هست و در دنیای دیگری پاداش یا کیفر می‌بیند. می‌گوید دلیلش این است:

وجدان انسان دائم به او فرمان می‌دهد صداقت را، امانت را، درستی را، عدالت را. انسان در عمل همیشه می‌بیند که صداقت و امانت و درستی و عدالت و غیره لزوماً در این دنیا پاداش ندارد، و نیز اینها از نظر رسیدن به پاداشهای دنیوی برای انسان قید و بند است. اگر آدمی این قید و بندها یعنی صداقت و امانت و عدالت و غیره را از میان بردارد، [مانع از][1] جلو پایش برداشته شده، رها می‌شود.

این مَثَل را من ذکر می‌کنم: علی بن ابیطالب و معاویه رو در روی همدیگر قرار می‌گیرند. علی مردی است پایبند عدالت، مخالف با تبعیض، رشوه، دروغ گفتن، فریب دادن. تمام سیاستش بر این اساس است. و معاویه مردی است که پایبند هیچ یک از این حرفها نیست. او می‌خواهد به هدف و مقصود برسد؛ اگر با عدالت بهتر می‌شود رسید، عدالت؛ اگر نه، تبعیض، رشوه، مال مردم خوردن، از این گرفتن به آن دادن، فریب دادن و نیرنگ زدن، دروغ گفتن. قهراً او موفق می‌شود و علی‌علیه‌السلام شکست می‌خورد.

همهٔ انسانها این را احساس می‌کنند که اینها برای انسان قید و محدودیت ایجاد می‌کند. با این حال باز آن اندرون و ضمیر انسان فرمان می‌دهد به صداقت، امانت، عدالت و غیره. او دست از فرمان خودش برنمی‌دارد. این برای چیست؟ می‌گوید: محال است که انسان در درون خودش ناآگاهانه مطمئن نباشد به پایان نیک این امور که اینها گم نمی‌شود و هدر نمی‌رود. در عمق وجدان و ضمیر انسان، ناآگاهانه این اعتقاد و ایمان هست. ای بسا به ظاهر انکار می‌کند، می‌گوید ما نمی‌دانیم واقعاً قیامتی هست، معادی هست و آیا بعد از مردن خبری هست یا نه، ولی ناآگاهانه در درون خودش به این حقایق ایمان دارد و لهذا صد بار اگر راست بگوید و بدی ببیند، عدالت کند و ظلم ببیند، بار صد و یکم باز صداقت و عدالتش را رها نمی‌کند. این برای آن است که در عمق ضمیر و وجدان و به علم حضوری این مطلب را احساس می‌کند که زندگی منحصر به اینجا نیست، دورهٔ دنیا نظیر دورهٔ زندگی یک جنین است که تولدی دیگر در پیش روی او هست[2]. پس احساس تکلیف متضمن ایمان به پاداش است، یعنی متضمن ایمان به خلود و بقای نفس است. ایمان به خلود نفس یعنی احساس اینکه من باقی هستم و پاداشم را از جهان

---

۱. [افتادگی از نوار است.]

۲. تعبیر از خود اوست.

می‌گیرم و گم نمی‌شود. این خودش متضمن ایمان به خالق است. ایمان به خلود «من» مستلزم ایمان به خالق است.

این است که آقای کانت از همین وجدان اخلاقی نه فقط دستورهای اخلاقی را استنباط می‌کند، بلکه این پایهٔ فلسفهٔ اوست در همهٔ ماوراءالطبیعه و از همین جا آزادی و اختیار را اثبات می‌کند، از همین جا بقا و خلود نفس و عالم آخرت را اثبات می‌کند، از همین جا وجود خدا را اثبات می‌کند، و این است که می‌گوید:

> دو چیز است اعجاب آور و هیچ چیزی به اندازهٔ آنها برای انسان اعجاب‌آور نیست: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته است، و دیگر وجدانی که در ضمیر ما قرار دارد.

این برای آن است که او در ضمیر انسان به خیلی چیزها معتقد است و بسیاری از اصول را از ضمیر و باطن انسان کشف می‌کند. گاهی علما و عرفای ما یا علمای آنها بجای «عقل» کلمهٔ «دل» را به کار می‌برند که در این موارد مقصود از دل همین وجدان است. کانت گفته است که روسو (یعنی ژان ژاک روسوی معروف، صاحب کتاب **اِمیل** و کتاب **اعترافات** و کتاب **قرارداد اجتماعی**) جمله‌ای دارد در مورد خدا، گفته است: دل منطقی دارد که سَر آن منطق را درک نمی‌کند؛ یعنی گاهی انسان چیزهایی را به حسب وجدان خودش احساس می‌کند که فکرش به آنجا نمی‌رسد. و بعد می‌گوید: راست گفته روسو. و نیز می‌گوید: راست گفته پاسکال[1] که دل برای خود دلیلهایی دارد که سَر (یعنی عقل) اساساً از آن دلیلها خبر ندارد. کانت می‌گوید: حرف اینها درست است. مقصودش این است که برای اثبات وجود خدا انسان نباید همواره دنبال دلیل عقل برود. آنها یک سلسله ادلّه است، ولی دل برای خودش دلیلهایی دارد غیر از دلیلهای عقل. راه دل و ضمیر یک راه است به سوی خدا، و راه عقل راه دیگری است به سوی خدا. یکی می‌خواهد از آن راه برود و یکی از راه دیگر.

---

۱. پاسکال یکی از نوابغ ریاضی اروپاست و می‌گویند فوق‌العاده نابغه بوده است.

حدیثی از امام صادق علیه‌السلام

شخصی آمد خدمت امام صادق علیه‌السلام و عرض کرد: به چه دلیل من به وجود خدا اعتقاد پیدا کنم؟ امام از راه تحلیل وجدانی وارد شد، فرمود: هیچ اتفاق افتاده که سوار کشتی شده باشی؟ گفت: بله. فرمود: و هیچ اتفاق افتاده که باد تندی بوزد و دریا فوق‌العاده متلاطم بشود (و شاید این تعبیر هم باشد که کشتی شکسته باشد) به طوری که از همه چیز مأیوس شده باشی؟ گفت: اتفاقاً پیش آمده. فرمود: در همان وقت هیچ احساس کردی که قدرتی وجود دارد که اگر بخواهد، تو را نجات می‌دهد؟ گفت: بله. فرمود: او همان خداست. آن وقتی که تو از تمام اسباب و علل و عوامل بریده شوی، این وجدان توست که خواه ناخواه نمی‌گذارد تو مأیوس باشی. چون واقعاً چنین چیزی در وجدان تو هست، حکم می‌کند که هست...[۱] وقتی مشیّتش بر انجام کاری تعلق بگیرد، سلسلهٔ اسباب و مسبّبات در مقابل آن چیزی نیست.

این نظریه که نظریهٔ «وجدان» بود یک نظریهٔ خاصی است و تکیه‌اش بر عاطفه یا اراده و یا عقل نیست، تکیه‌اش تنها بر وجدان است. آیا این نظریه قابل انتقاد هست یا نه؟

نقد این نظریه:

الف. تحقیر فلسفه

این نظریه در عین اینکه نکات عالی و لطیف زیادی در آن هست، قابل انتقاد است و یک سلسله انتقادها از آن شده است، انتقادهایی که واقعاً هم درست است. حالا فی‌الجمله‌ای عرض می‌کنم، بعد ممکن است بیشتر شرح بدهم.

اولاً در این نظریه، محصول عقل نظری و به قول ما «فلسفه» بیش از حد تحقیر شده است. نظریهٔ کانت که می‌گوید ما از راه عقل نظری هیچ‌یک از این مسائل را نمی‌توانیم اثبات کنیم، اشتباه است. اتفاقاً از راه عقل نظری ـ بدون اینکه ما بخواهیم راه وجدان و عقل عملی را انکار کرده باشیم ـ هم آزادی و اختیار انسان را می‌توانیم اثبات بکنیم، هم بقا و خلود نفس را، هم وجود خدا را و هم خود فرمانهای اخلاقی را. همین فرمانهایی که انسان از وجدان الهام می‌گیرد، عقل هم لااقل به عنوان مؤیدی از وجدان،

۱. [افتادگی از نوار است.]

آنها را تأیید می‌کند. البته چون این بحث، بحث دامنه‌داری است وارد آن نمی‌شویم.

ب. تفکیک میان کمال و سعادت

مسئلهٔ دیگر آن بود که میان کمال و سعادت تفکیک کرد. این خیلی اشتباه است. کمال از سعادت منفک نیست. هرکمالی خودش نوعی سعادت است، منتها سعادت یعنی خوشی منحصر به خوشیهای حسی نیست. به آقای کانت باید گفت: شما می‌گویید وقتی انسان با وجدانش مخالفت می‌کند، یک تلخی شدیدی در وجدان خودش احساس می‌کند. این راست است، ولی چطور وقتی انسان از وجدان اطاعت نمی‌کند احساس تلخی می‌کند اما وقتی اطاعت می‌کند نوعی مسرت و لذت، منتها مسرت و لذتی در سطحی خیلی بالاتر، عمیق‌تر، ریشه‌دارتر، لطیف‌تر، باقی‌تر و جاویدان‌تر احساس نمی‌کند؟!

بنابراین به قول آقای کانت انسان اگر فرمان وجدان را اطاعت کند نیز احساس تلخی می‌کند، چون خودش گفت ما آن را از سعادت جدا می‌کنیم، پس کار سخت و دشواری است. فرمان وجدان را اگر اطاعت بکنیم احساس رنج می‌کنیم، احساس تکلیف به معنی کلفت و مشقت می‌کنیم، مخالفت هم بکنیم باز بدتر احساس رنج می‌کنیم. پس چه اطاعت کنیم و چه نکنیم در هر دو حال احساس رنج می‌کنیم. این معنی ندارد و چنین چیزی محال است، به دلیل اینکه انسان آنجا که فرمان وجدان را مخالفت می‌کند رنج می‌برد و درد می‌کشد. به همین دلیل وقتی انسان ندای وجدان را اطاعت می‌کند غرق در نوعی خاص از مسرت و شادی می‌شود، یک نوع مسرت و شادی که قابل توصیف نیست. آن که ایثار می‌کند، بعد از ایثارش درونش به نوعی گلشن می‌شود. آن که رنج خود و راحت یاران می‌طلبد، بعد از اینکه برای راحت دیگران رنجی متحمل می‌شود، در وجود خود نوعی مسرت و رضایت احساس می‌کند که نظیر آن را انسان در هیچ لذت حسی درک نمی‌کند.

بوعلی برای همین مطلب در خاتمهٔ **اشارات** بحثی باز کرده است تحت عنوان اینکه اشتباه است اگر ما لذت را منحصر به لذت حسی بدانیم. بعد مثالها ذکر می‌کند برای لذتهای معنوی غیر حسی. و در روان‌شناسی امروز هم این یک موضوع خیلی مشخصی است که لذت برای انسان منحصر به لذت حسی نیست. لذت حسی لذتی است معمولاً عضوی، مربوط به یک محرّک خارجی، مثلاً غذایی تماس پیدا می‌کند با سطح زبان انسان و اعصاب آن تأثّر پیدا می‌کنند و لذتی پیدا می‌شود، یا لذتهای دیگری که شامّه یا

لامسه و یا سامعه درک می‌کنند. ولی یک سلسله لذتها هست که مربوط به حواس نیست، مثل لذت قهرمانی. یک نفر قهرمان، بعد که احساس کرد قهرمان است و بالادست همه قرار گرفته، احساس لذت می‌کند ولی این لذت موجب حسیِ خارجی ندارد، یعنی از یک عامل خارجی نیست. انسان از اینکه محبوب مردم باشد احساس لذت می‌کند. آن کسی که احساس می‌کند جامعه او را دوست دارد و محبوب مردم است، از احساس محبوبیت احساس لذت می‌کند. همچنین یک عالم از کشف یک حقیقت علمی احساس لذت می‌کند. دربارهٔ خواجه نصیرالدین طوسی نوشته‌اند که وقتی مسائل برایش مشکل می‌شد، شروع می‌کرد به فکر کردن تا مسئله را حل می‌کرد. گاهی آن آخر شب، وقتی که مسئله برایش حل می‌شد، چنان حالت وجدی به او دست می‌داد که می‌گفت: اَیْنَ الْمُلوکُ وَ اَبْناءُ الْمُلوکِ مِنْ هٰذِهِ اللَّذَّةِ پادشاهان و شاهزادگان کجایند که بیایند ببینند لذتی که الآن من احساس می‌کنم بیشتر است یا لذتهایی که آنها از امور حسی برده‌اند؟!

سید محمّد باقر حجةالاسلام شب زفافش بود. تا موقعی که باید پیش عروس می‌رفت، مقداری فاصله بود. رفت پرداخت به مطالعه. چنان در مطالعه غرق شد که یادش رفت شب زفافش است. یک وقت صدای اذان را شنید. عروس بیچاره هم ناراحت شد، خیال کرد آقا او را نمی‌خواهد، دیده و نپسندیده. ناراحت شد. آمد و قسم خورد که والله من چنان غرق در مطالعه شدم که یادم رفت امشب شب عروسی ماست. این لذت، لذت علم است. اینها لذت حسی نیست.

بنابراین نمی‌شود مسئلهٔ لذت را از امور وجدانی جدا کرد. البته بیان علمی و فلسفی‌اش که بوعلی و دیگران کرده‌اند جور دیگر است. به هر حال وقتی انسان از چیزی لذت می‌برد دلیل بر این است که درونش می‌خواسته به چیزی برسد و به آن رسیده. همیشه لذت، از رسیدن پیدا می‌شود و الم و درد، از نرسیدن به کمالی که انسان باید برسد. بنابراین تفکیک کمال از لذت ـ که کم‌کم در فلسفهٔ اروپا یک سخن رایجی شده که آیا انسان باید طالب کمال باشد یا طالب سعادت و لذت ـ حرف درستی نیست. هر کمالی خواه ناخواه نوعی لذت به دنبال خود می‌آورد، ولو اینکه طالب کمال در وقتی که دنبال کمال می‌رود فکر نمی‌کند که دنبال لذت می‌رود، و دنبال لذت هم نمی‌رود. او کمال را برای خودِ کمال جستجو می‌کند ولی رسیدن به کمال، خود به خود برای انسان لذت می‌آفریند. این است که این قسمت نظریه‌اش هم تا حد زیادی مخدوش است.

ج. همهٔ احکام وجدان، مطلق نیست

مسئلهٔ مطلق بودن احکام وجدان هم که ذکر می‌کند، خود فرنگیها نیز به آن ایراد گرفته‌اند که احکام وجدان اینقدرها هم که تو می‌گویی مطلق نیست. و چقدر این بحث و بحثی که متکلمین و اصولیین ما در باب احکام عقل و حسن و قبح عقلی دارند، نزدیک به یکدیگرند! آنها معتقدند که بعضی از احکام مطلق است، و حرف آنها درست است. مثلاً می‌گویند عدالت یک حکم مطلق است در روح انسان که خوب است، و ظلم یک حکم مطلق است در روح انسان که بد است. اما راستی یک حکم مطلق نیست، بلکه تابع فلسفهٔ خودش است و گاهی راستی فلسفهٔ خودش را از دست می‌دهد. به آقای کانت این ایراد را گرفته‌اند که تو که اینقدر تابع حکم مطلق هستی و مثلاً می‌گویی راستی فرمان مطلق وجدان است و مصلحت سرش نمی‌شود، فرض کنیم یک دیوانهٔ ظالمی کاردی به دست گرفته و سراغ بیچاره‌ای را می‌گیرد که شکمش را سفره کند و از تو می‌پرسد: آیا اطلاع داری او کجاست؟ در اینجا تو باید جواب بدهی. اگر بخواهی سکوت بکنی، شکم خودت را سفره می‌کند. چه جواب می‌دهی؟ آیا می‌گویی اطلاع دارم یا می‌گویی اطلاع ندارم؟ اگر بگویی اطلاع ندارم که دروغ گفته‌ای، در حالی که وجدان گفته باید راست بگویی؛ و اگر بگویی اطلاع دارم، از تو می‌پرسد: کجاست؟ آیا نشان می‌دهی کجاست یا نه؟ اگر نشان بدهی، می‌رود بناحق شکم او را سفره می‌کند. آیا واقعاً وجدان انسان اینقدر مطلق است و می‌گوید تو باید راست بگویی مطلقاً و به نتیجه کار نداشته باشی؟!

دروغ مصلحت‌آمیز

مسئلهٔ دروغ مصلحت‌آمیز است که سعدی ما هم آورده و در فقه ما آمده است. آیا دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است یا نه؟ سعدی می‌گوید: دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است، و آن داستانی هم که ذکر کرده نشان می‌دهد که درک سعدی از این مسئله درک خوبی بوده است. می‌گوید: شخصی را پیش پادشاهی آورده بودند. پادشاه فرمان داد که بروند گردنش را بزنند. او وقتی مأیوس شد از اینکه زنده بماند شروع کرد به فحش دادن، ولی پادشاه نمی‌شنید. پرسید: چه می‌گوید؟ وزیر گفت: می‌گوید: **اَلْکاظِمینَ الْغَیْظَ وَ الْعافینَ عَنِ النّاسِ**[1]. یک کسی که آنجا دنبال این بود که نقطهٔ ضعفی در این وزیر

---

۱. آل‌عمران / ۱۳۴ [فرو برندگان خشم و عفو کنندگان مردم. (آیه در مقام توصیف متقین است).]

پیدا کند و او را معلّق نماید و خودش به جای او وزیر بشود، گفت: در حضرت پادشاهان نشاید امثال ما را دروغ گفتن. او دارد به پادشاه فحش می‌دهد، تو می‌گویی دارد آیهٔ قرآن می‌خواند؟! شاه گفت: دروغ او از راست تو بهتر است[۱]، دروغ مصلحت‌آمیز بـه از راست فتنه‌انگیز است؛ یعنی او با یک دروغ، جانی را نجات داد و تو با یک راست، جانی را بیشتر به خطر می‌اندازی.

اساساً آیا این درست است که دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگـیز است؟ در اینجا ابتدا باید مطلبی را برایتان عرض بکنم و آن این است که فرق است مـیان دروغ مصلحت‌آمیز و دروغ منفعت‌خیز. خیلی افراد دروغ منفعت‌خیز را بـا دروغ مـصلحت‌آمیز اشتباه می‌کنند یا می‌خواهند اشتباه کنند. دروغ مصلحت‌آمیز یـعنی دروغـی کـه فـلسفهٔ خودش را از دست داده و فلسفهٔ راستی را پیدا کرده است؛ یعنی دروغی که با آن، انسان حقیقتی را نجات می‌دهد. ولی دروغ منفعت‌خیز یعنی انسان دروغ می‌گوید کـه خـودش سودی برده باشد. مسئلهٔ مصلحت با مسئلهٔ منفعت نباید اشتباه بشود. مصلحت، دایرمدار حقیقت است. مصلحت و حقیقت دو برادر هستند که از یکدیگر جدا نمی‌شوند. مصلحت یعنی رعایت حقیقت را کردن نه رعایت سود خود را کردن، که این منفعت است. افرادی دروغ می‌گویند، دروغی به منفعت خودشان. می‌گویید: چرا دروغ گـفتی؟ مـی‌گوید: دروغ مصلحتی گفتم. برای اینکه شندر غاز بیشتر سود ببرد دروغ می‌گوید، و می‌گوید: دروغ به مصلحت گفتم. این مصلحت نیست، دروغی است مثل همهٔ دروغهای دیگر. پس ایـن مطلب اشتباه نشود: دروغ مصلحت‌آمیز غیر از دروغ منفعت‌خیز است.

مسئلهٔ دیگر این است که همین طور که کانت این سخنش را جوری گفته است که لازمه‌اش این است که راست را همیشه باید گفت بدون توجه به نتیجه‌اش و دروغ را هرگز نباید گفت بدون توجه به نتیجه‌اش (چون به قول او فرمان وجدان، مـطلق است و آن فرمان عقل است که مشروط است؛ فرمان وجدان، اگر و مگر و مصلحت و از این حرفها سرش نمی‌شود) همین‌طور عده‌ای (و بیشترْ زردشتیها) این را بر سعدی عیب گرفته‌اند که سعدی بدآموزی کرده است. در مقاله‌ای که یکی از فضلای خودمان نوشته بود، آمده بود: در هندوستان بعد از آنکه انگلستان آنجا را احتلال[۲] کرد و مدارس آنجا زیر نظر آنها اداره

۱. البته اینها داستان است که او ساخته برای اینکه حقیقتی را گفته باشد.
۲. [یعنی اشغال]

می‌شد، گفته بودند سعدی را درس ندهید برای اینکه او بدآموزی کرده، گفته است دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است و این، بچه‌ها را از حالا در راستگویی سست می‌کند. ببینید چه مردم خوبی هستند! اینقدر دلشان به حال مردم هند سوخته است که نمی‌خواهند بچه‌هایشان آن‌گونه تربیت بشوند، بلکه می‌خواهند راستگو باشند و حتی دروغ مصلحت‌آمیز هم نگویند! ولی رندان زود فهمیدند که اینها که جلو تدریس سعدی را در مدرسه‌ها گرفتند نه برای این است، بلکه برای آن است که سعدی در دیباچهٔ کتاب **گلستان** می‌گوید:

ای کریمی که از خزانهٔ غیب — گبر و ترسا[1] وظیفه‌خور داری
دوستان را کجا کنی محروم — تو که با دشمنان نظر داری

از اول تو کلّهٔ بچه‌ها می‌کند که ترساها دشمن خدا هستند. اینها نمی‌گفتند که به بچه‌های فارسی‌زبان در هندوستان سعدی را درس ندهید برای این شعرش، می‌گفتند: سعدی را درس ندهید چون بدآموزی کرده، گفته دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است و این، بچه‌هایتان را فاسد می‌کند؛ اصلاً تعلیمات سعدی به درد نمی‌خورد! زردشتیها هم برای همین کلمهٔ سعدی، گفته‌اند سخنان او به درد نمی‌خورد.

سعدیِ صددرصد ایرانیِ افتخار ایرانی، در کمال صراحت می‌گوید: گبر و مجوس دشمن خداست. به این دلیل، پورداوود می‌گفت: سعدی به درد نمی‌خورد، او بدآموزی می‌کند چون گفته دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز است. اینجا هم رندان زود فهمیدند که عیب سعدی این نبوده، عیب او آن بوده که گفته است: «گبر و ترسا وظیفه‌خور داری» و گبر را دشمن خدا دانسته است. منتها از این، سخن نمی‌گویند، آنجا می‌خواهند دقّ دلشان را سر سعدی بیرون بیاورند.

بعلاوه اساساً خیلی عجیب است این حرف از جناب کانت و از هرکس که چنین حرفی زده باشد. چطور ممکن است انسان معتقد باشد به این مطلب که راست را باید گفت ولو اینکه فلسفهٔ خودش را بکلی از دست بدهد؟! راستی را که منشأ جنایتها در دنیا می‌شود باید گفت، دروغی را که جلو جنایتها را در عالم می‌گیرد و جانها و حقیقتهایی را نجات می‌دهد نباید گفت! آیا وجدان چنین حکمی می‌کند؟! اگر کسی دربارهٔ راست و دروغ تجربه داشته باشد این حرف را نمی‌زند. گاهی بعضی از حرفها را یک آدمهایی می‌زنند که در آن

---

۱. «گبر» یعنی مجوس (زردشتی) و «ترسا» یعنی مسیحی.

زمینه تجربه ندارند. مثلاً آدمی که در عمرش پایبند راستگویی نبوده و همیشه دروغ گفته است، اگر از او بپرسید: آیا چنانچه مصلحت ایجاب کند می‌توان دروغ گفت؟ می‌گوید: هیچ وقت نباید دروغ گفت، اصلاً نباید دروغ گفت؛ چون به عمرش راست نگفته که بعد ببیند در مواردی واقعاً از راستی مفسده برمی‌خیزد. چون این جور نیست، حرفش هم با واقعیت تطبیق نمی‌کند. یک آدمی که تجربه دارد یعنی در عمرش راستگو بوده است، یک راستگوی واقعی می‌فهمد که در مواردی راستی فلسفهٔ خودش را از دست می‌دهد. در فقه اسلامی هم غیبت و دروغ هرکدام موارد استثنایی دارند، و حق هم این است.

یک تمثیل

مثلی می‌آورند که شخصی از دکان مرغ فروشی، خروسی خرید ـ به قیمتهای قدیم ـ به دو قران؛ خروس خیلی خوبی که بیشتر از این هم می‌ارزید. رفت خانه‌اش. تا وارد شد زنش گفت: این چیست که آورده‌ای؟ گفت: خروس. گفت: یک آدم باغیرت هم خروس می‌آورد در خانه، آدمی که زنش در خانه‌اش است؟! زود صورتش را پوشید و خودش را مخفی کرد، گفت: من هرگز حاضر نیستم در خانه‌ای که جنس نر وجود داشته باشد زندگی کنم؛ یا این باید باشد یا من، دیگر از کنج خانه بیرون نمی‌آیم. مرد گفت: خروس که عیبی ندارد، انسان را گفته‌اند. گفت: نه، آدم باغیرت خروس هم در خانه نمی‌آورد. خیلی خوشحال شد، گفت: الحمدلله چقدر زن ما با عفت و عصمت است. خروس را نزد مرغ فروش برد و گفت: اگر ممکن است این را بگیرید، دوقران ما را پس بدهید. گفت: چرا؟ اتفاقاً این خروس بیشتر می‌ارزد، دوقران و ده شاهی می‌ارزد، ما ده شاهی هم به شما تخفیف دادیم. گفت: به هرحال من نمی‌خواهم. گفت: اگر خیال می‌کنی ممکن است به تو دروغ گفته باشم، بدان که حتماً بیشتر می‌ارزد. گفت: نه، به آن علت نیست، می‌دانم بهتر است ولی نمی‌خواهم. گفت: چرا نمی‌خواهی؟ گفت: حالا چکار داری که من چرا نمی‌خواهم؟ این هم لج کرد، گفت: تا علتش را نگویی من خروس را از تو پس نمی‌گیرم. گفت: بجای دوقران، سی شاهی به من بده. گفت: تا راست نگویی نمی‌دهم. گفت: پس یک قران به من بده. گفت: تا راستش را نگویی، ده شاهی هم بگویی من از تو قبول نمی‌کنم؛ باید حقیقت را بگویی. گفت: حقیقت این است که زن من خیلی باعفت و عصمت است و حاضر نیست یک خروس را در خانه راه بدهد. مرغ فروش زود خروس را گرفت و دوقران را به او داد و گفت: این دوقران را بگیر ولی یقین داشته باش که زنت زن بدعملی است،

اگر زن باعفت و عصمتی بود این جور حرف نمی‌زد. این حرف، حرف یک زنی است که اصلاً عفت و عصمت ندارد که این جور گزاف و گز نکرده به اصطلاح پاره می‌کند. زنی که واقعاً باعفت و عصمت باشد هیچ وقت از خروس رو نمی‌گیرد.

توریه

اینکه انسان آنجا هم که راستی واقعاً فلسفهٔ خودش را صددرصد از دست می‌دهد و از راستی انسان دریای خون جاری می‌شود، بگوید در اینجا هم باید راست گفت، همان رو گرفتن از خروس است. منتها اسلام در اینجا سخن دیگری نیز گفته است که نکتهٔ خیلی بزرگی است. می‌گوید: برای اینکه روحت به دروغ گفتن عادت نکند، در آنجا که اجبار پیدا می‌کنی [چیزی به ذهنت خطور بده و به زبانت چیز دیگری بیاور.] و تا اجبار نباشد نمی‌توانی چنین کنی. همان‌طور که عرض کردم دروغ منفعت‌خیز را با دروغ مصلحت‌آمیز اشتباه نکنید. فقه اسلامی می‌گوید آنجا که واقعاً مصلحت است و از یک راستی مفسده‌ها برای جامعه بپا می‌شود (مثلاً جاسوسهای دشمن در پی افراد مظلومی دارند خانه به خانه می‌گردند. از تو می‌پرسند. می‌گویی من آدم راستگویی هستم، باید به آنها اطلاع بدهم کجا هستند. تو جانی هستی نه راستگو) آنجا که مجبور هستی به خاطر یک مصلحت و نه به خاطر منفعت دروغ بگویی، برای اینکه ذهنت کج نشود و به انحراف عادت نکند، یک چیزی به ذهنت خطور بده و به زبانت چیز دیگری بیاور. مثلاً وقتی می‌گوید: ندیدی؟ بگو: نه، ولی مقصودت از «نه» [چیز دیگری باشد]، در ذهنت یک چیز دیگری را خطور بده. مستقیم ذهنت را با دروغ مواجه نکن که ذهنت به دروغ گفتن عادت نکند. اسم این «توریه» است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود:

لا یَسْتَقیمُ ایمانُ عَبْدٍ حَتّیٰ یَسْتَقیمَ قَلْبُهُ وَ لا یَسْتَقیمُ قَلْبُهُ حَتّیٰ یَسْتَقیمَ لِسانُهُ[1].

حالا بعضی هم دائماً دروغ می‌گویند و اسمش را توریه می‌گذارند، و دیده‌ام این جور اشخاص را. من به آنها کار ندارم. حقیقت را دارم می‌گویم.

۱. **سفینة‌البحار**، ج ۲ / ص ۵۱۰؛ **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۷۴، ص ۵۶۷ [ایمان بنده استوار نمی‌شود مگر اینکه قلبش استوار گردد، و قلبش استوار نمی‌شود مگر اینکه زبانش استوار گردد.]

اینها یک سلسله انتقادهایی است که بر نظریهٔ جناب کانت وارد است، در عین اینکه در نظریهٔ او عناصر بسیار صحیحی هم وجود دارد.

فردا شب ان شاءالله راجع به نظریهٔ «زیبایی» بحث می‌کنم، نظریهٔ کسانی که اخلاق را از مقولهٔ جمال و زیبایی می‌دانند.

و لا حول و لا قوة الّا بالله العلی العظیم. باسمک العظیم الاعظم الاجلّ الاکرم یا الله...

خدایا! دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، ما را با حقایق دین مقدس اسلام آشنا بفرما، ما را قدردان اسلام و قرآن قرار بده، قدردان پیغمبر و آل قرار بده، اموات ما مشمول رحمت خودت بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

نظریهٔ زیبایی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

اِنَّ اللهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ وَ ایتائِ ذِی الْقُرْبیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْـمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرونَ[1].

وعده دادیم که در اطراف نظریه‌ای که اخلاق را از مقولهٔ زیبایی می‌داند بحث کنیم. نکتهٔ کوچکی را در مقدمهٔ عرایضم باید یادآوری کنم و آن اینکه ممکن است بعضی چنین خیال کنند که دانستن این نظریه‌ها که آیا اخلاق از مقولهٔ عاطفه و محبت است؟ از مقولهٔ علم و دانش است؟ از مقولهٔ اراده است؟ از مقولهٔ وجدان است؟ از مقولهٔ زیبایی است؟ چه فایده‌ای از نظر عملی و از نظر تربیت اجتماع دارد؟ آنچه لازم و مفید است این است که مردم عملاً متخلّق به اخلاق فاضله باشند، چه ما بدانیم که اخلاق از چه مقوله‌ای است و چه ندانیم. اینها جز یک سلسله بحثهای علمی که نتیجهٔ عملی ندارد چیز دیگری نیست. پس فایدهٔ این بحثها چیست؟ نظیر حرف آن کسی که از او سؤال کردند: قُرمه با «غین» است یا با «قاف»؟ گفت: نه با غین است و نه با قاف، با گوشت است و روغن. حالا بحث اینکه اخلاق از چه مقوله‌ای است، ممکن است بعضی خیال کنند صرفاً یک بحث نظری غیرعملی است. ولی این طور نیست. شناختن اینکه اخلاق از چه مقوله‌ای است و اینکه از

---

۱. نحل / ۹۰

یک مقوله است یا از چند مقوله، تأثیر فراوانی دارد در اینکه ما بدانیم اگر بخواهیم اخلاق را در جامعه تکمیل و تتمیم کنیم از کجا باید شروع کنیم، و اتفاقاً چنین سرگشتگی‌ای وجود دارد. افرادی که طرز تفکرشان همان طرز تفکر هندی و مسیحی است می‌گویند: اخلاق یعنی محبت داشتن، دشمن نداشتن، کدورت نداشتن؛ اگر می‌خواهید اخلاق در جامعه بیاورید، حس محبت را در جامعه زیاد کنید و کاری کنید که کدورتها، نفرتها و دشمنیها از میان برود؛ دشمنی را در جامعه از میان ببرید و محبت را در دلها برقرار کنید، این اخلاق است.

ولی آن کسی که اخلاق را از مقولهٔ علم می‌داند مانند سقراط، حرفش چیز دیگر است. او می‌گوید: مردم را بیاموزانید، تعلیم کنید، دانا کنید؛ وقتی مردم دانا شدند، همان دانش برای آنها اخلاق است. طبق این عقیده، هر آدم فاسدالاخلاقی به آن دلیل فاسدالاخلاق است که نادان است. منشأ فساد اخلاق، نادانی است. پس علم برقرار کنید کافی است: عَلِّموهُمْ وَ کَفیٰ. تعلیم کنید که تعلیم، تربیت هم هست. تعلیم از تربیت، و تربیت از تعلیم جدا نیست. دیگر نمی‌گوید کدورتها را از میان ببرید، محبتها را زیاد کنید. می‌گوید: دانشها را زیاد کنید.

پس ما باید بدانیم که برای تربیت جامعه، آیا باید دانش جامعه را افزایش بدهیم یا کوشش کنیم دشمنیها را از میان ببریم، از دانش کاری ساخته نیست؟

آن که مانند ارسطو می‌گوید: از دانش به تنهایی کاری ساخته نیست، اراده را باید تقویت کرد، او راه دیگری را پیشنهاد می‌کند. آن کسی که در اخلاق، تکیه‌اش روی وجدان فطری انسانی است می‌گوید: در درون هر انسانی یک منادی مقدس اخلاق هست که انسان را به کارهای نیک فرمان می‌دهد و از کارهای زشت باز می‌دارد. این ندا که راست بگو و دروغ نگو، این ندا که امانت بورز و خیانت نکن، این ندا که ایثار کن، این ندا که انصاف داشته باش دربارهٔ خودت نسبت به دیگران، در درون هرکسی هست؛ فقط وقتی که نداها و غوغاهای دیگر بلند است، انسان ندای وجدان خودش را نمی‌شنود. مثلاً در این فضا که الآن ما هستیم اگر یک نفر واعظ بخواهد کلمات خدا را برای ما بیان کند، چنانچه این جوّ، ساکت و ساکن باشد، ما حرف او را درست می‌فهمیم و می‌شنویم، اما همین‌قدر که یک صدای دیگر مثل صدای بلندگوی دیگر یا صدای اتومبیلها هم بلند باشد و یا آن که پهلوی ما نشسته است حرف بزند دیگر نمی‌توانیم صدای او را بشنویم. برای اینکه یک ندا خوب شنیده بشود باید نداهای مخالف را خاموش کرد. در دیدن هم این جور

است. ما به این شرطْ خوب می‌بینیم که گردی، غباری، دودی در کار نباشد، و الّا هر مقدار هم چشم ما بینا باشد اگر گرد و غبار زیاد شد اشیاء را درست نمی‌بینیم. در واقع ما می‌بینیم ولی گرد و غبار نمی‌گذارد. برای اینکه ببینیم باید گرد و غبار را فرو بنشانیم. به قول سعدی:

حقیقت، سرایی است آراسته هوا و هوس گرد برخاسته
نبینی که هرجا که برخاست گرد نبیند نظر گرچه بیناست مرد
تو را تا دهن باشد از حرص، باز نیاید به گوش دل از غیب، راز

پس آن که می‌گوید اخلاق یعنی ندای وجدان، چنانچه از او بپرسیم: اگر ما بخواهیم جامعه را به سوی اخلاق سوق بدهیم چه باید بکنیم؟ می‌گوید: کاری بکنید که فرد، ندای وجدانش را بشنود. چکار کنیم؟ سر و صداهای دیگر را کم کنید. آن ندا همیشه هست و خاموش شدنی نیست، سر و صداهای مخالف نمی‌گذارد به گوش شما برسد. می‌گوید: اخلاق یعنی ندای قلب خودت را بشنو.

آن کسی که معتقد است اخلاق از مقولهٔ زیبایی است، می‌گوید حس زیبایی را در بشر پرورش بدهید (به بیانی که بعد توضیح خواهم داد). بشر اگر زیبایی مکارم‌الاخلاق را، زیبایی اخلاق کریمه و بزرگوارانه را حس کند، مرتکب اعمال زشت نمی‌شود. علت اینکه افراد دروغ می‌گویند این است که زیبایی راستی را درک نمی‌کنند. علت اینکه خیانت می‌کنند این است که زیبایی امانت را درک نمی‌کنند. پس ذوق فرد را پرورش بدهید. ذوق مربوط به زیبایی است. کاری بکنید که او تنها زیباییهای محسوس را زیبایی نداند، به زیباییهای معقول هم توجهی داشته باشد، پا در دایرهٔ زیباییهای معقول هم بگذارد.

آنها که نظریه‌های دیگری دارند نیز هرکدام برای تکمیل اخلاق در جامعه راهی را پیشنهاد می‌کنند.

پس این بحث صرفاً یک بحث نظری و فلسفی که هیچ اثر عملی نداشته باشد نیست، بحثی است که فوق‌العاده اثر عملی دارد. و بعلاوه ما تا همهٔ اینها را دقیقاً و موشکافانه و مشروحاً طرح نکنیم، درست نمی‌توانیم مکتب اخلاقی اسلام خودمان را بشناسیم، ببینیم اسلام ما اخلاق را روی چه پایه یا پایه‌هایی قرار داده است.

نظریهٔ زیبایی ـ آیا زیبایی قابل تعریف است؟

گفتیم یک نظریه در باب اخلاق این است که اخلاق از مقولهٔ زیبایی است. در اینجا

سؤالهایی مطرح است. ابتدا باید این سؤالات را جواب بدهیم تا بعد به اصل مطلب که می‌گویند اخلاق از مقولهٔ زیبایی است برسیم. اولین سؤال این است که جمال یا زیبایی چیست؟ یعنی جمال و زیبایی را چگونه می‌توانیم تعریف کنیم و به اصطلاح منطقیین، جنس و فصل زیبایی چیست؟ زیبایی داخل در کدام مقوله است؟ آیا داخل در مقولهٔ کمّیت و جزء کمّیات است؟ آیا جزء کیفیات است؟ آیا داخل در مقولهٔ اضافه، و یک اضافه است؟ آیا یک انفعال است؟ آیا یک جوهر است؟ و یا صرف‌نظر از اجزاء تحلیلی آن، از نظر فرمولی و عینی، زیبایی از چه ساخته می‌شود؟ آیا می‌شود فرمولی برای زیبایی به دست آورد؟ آیا همان‌طور که در شیمی برای امور مادی فرمول معین می‌کنند و مثلاً می‌گویند آب مرکّبی است دارای فرمول H_2O، زیبایی نیز در طبیعت فرمول دارد؟ و بالاخره زیبایی چیست؟

این سؤالی است که هنوز احدی به آن جواب نداده است که زیبایی چیست؟ و بلکه به عقیدهٔ بعضی نه تنها کسی جواب آن را درک نکرده، بلکه این سؤال جواب ندارد، به اعتبار اینکه در میان حقایق عالم عالیترین حقایق حقایقی است که دربارهٔ آنها چیستی گفتن صحیح نیست.

پس آیا زیبایی را می‌توان تعریف کرد که چیست؟ نه، نمی‌توان. در باب فصاحت که از مقولهٔ زیبایی است، علما می‌گویند فصاحت را در حقیقت نمی‌شود تعریف واقعی کرد، «ممّا یُدْرَکُ وَ لایوصَفُ» است یعنی درک می‌شود، توصیف نمی‌شود. و ما داریم در دنیا خیلی چیزها که انسان وجودش را درک می‌کند ولی نمی‌تواند آن را تعریف کند. زیبایی از همین قبیل است.

افلاطون تعریفی از زیبایی کرده است. تعریف او اولاً در حدش معلوم نیست تعریف درستی باشد، و ثانیاً تعریف کاملی نیست. گفته است: زیبایی هماهنگی میان اجزاء است با کل؛ یعنی اگر یک کل داشته باشیم مانند یک ساختمان، چنانچه همهٔ اجزایش (در، دیوار، پایه، سقف و غیره) با یک تناسب معینی در آن به کار رفته باشد، آن کل زیباست. زیبایی یک ساختمان به این علت است که میان اجزایش تناسب است. حالا گیرم این حرف درست باشد و تناسب یعنی یک نسبت خاص وجود داشته باشد، ولی آیا می‌شود در زیباییها بیان کرد که نسبت چیست؟ آیا همان‌طور که مثلاً در آب می‌گویند از H چقدر است و از O چقدر، در اینجا می‌شود چنین چیزی گفت؟ نه. آیا لازم است ما بتوانیم تعریف کنیم؟ نه، لزومی ندارد. برای اینکه به وجود حقیقتی اعتراف کنیم، هیچ ضرورتی

ندارد که اول بتوانیم آن را تعریف کنیم. اگر بتوانیم، تعریف می‌کنیم؛ نتوانستیم، می‌گوییم از نظر کُنه و ماهیت بر ما مجهول است ولی وجود دارد. زیبایی وجود دارد گو اینکه بشر نمی‌تواند آن را تعریف کند. حتی بشر همین نیروی برق را نمی‌تواند تعریف کند اما شک ندارد که وجود دارد.

زیبایی، مطلق است یا نسبی؟

سؤال دوم که در اینجا مطرح است این است که آیا زیبایی مطلق است یا نسبی؟ یعنی آیا آن چیزی که زیباست فی حد ذاته زیباست قطع نظر از اینکه انسانی زیبایی آن را درک کند یا درک نکند، مثل خیلی چیزها که در عالم وجود دارد؟ مثلاً قلهٔ دماوند وجود دارد و مرتفع‌ترین قله‌ها در این منطقه است، خواه انسانی در عالم باشد که آن را درک کند یا نباشد. آن فی‌حدذاته برای خودش وجود دارد. آیا زیبایی در زیبا واقعاً حقیقتی است که وجود دارد یا یک رابطهٔ مرموز است میان ادراک کننده و ادراک شده؟ شما می‌بینید انسانی، شیء یا انسان دیگری (معشوقش) در نظرش فوق‌العاده زیباست و حال آنکه یک انسان دیگر او را زیبا نمی‌بیند. پس معلوم می‌شود به قول این اشخاص، زیبایی حقیقت مطلقی نیست؛ یعنی ممکن است یک انسان در نظر انسانی در نهایت زیبایی باشد، و همان انسان در نظر انسانهای دیگر اصلاً زیبایی نداشته باشد. داستان معروف مجنون همین است. مجنون که در وصف لیلای خودش این همه شعر و غزل گفت، هارون‌الرشید خیال کرد لیلا لعبتی است که نظیر او در دنیا پیدا نمی‌شود. وقتی آن لیلای بدوی وحشی را از بیابان آوردند، دید یک زن عادی سیاه سوخته‌ای است که اصلاً هیچ قابل توجه نیست.

به مجنون گفت روزی عیبجویی — که پیدا کن به از لیلیٰ نکویی
که لیلی گرچه در چشم تو حوری است — به هر عضوی ز اعضایش قصوری است
چو مجنون این سخن بشنید آشفت — در آن آشفتگی خندان شد و گفت
تو مو بینیّ و مجنون پیچش مو — تو ابرو او اشارتهای ابرو
اگر در کاسهٔ چشمم نشینی — بجز از خوبی لیلی نبینی

همان نسبیت در زیبایی را بیان می‌کند؛ یعنی برای او زیباست، برای کس دیگر زیبا نیست. این هم خودش مسئله‌ای است که می‌گویند برخلاف آنچه انسانها خیال می‌کنند که زیبایی عشق می‌آفریند، برعکس است: عشق، زیبایی می‌آفریند؛ یعنی اول زیبایی

وجود ندارد که بعد در اثر زیبایی، عشق ایجاد بشود؛ اول عشق وجود پیدا می‌کند و بعد عشق زیبایی را خلق می‌کند. البته این یک نظر افراطی است. نمی‌شود وجود زیبایی را در خارج بکلی انکار کرد.

حال آیا زیبایی، مطلق است یا نسبی؟ باز هم برای بحث ما ضرورتی ندارد که ما این مطلب را حتماً تحقیق کنیم که آیا زیبایی یک حقیقت مطلق است یا یک حقیقت نسبی. قدر مسلّم این است که در خارج، چیزی به نام زیبایی وجود دارد. این جور نیست که زیبایی صددرصد مخلوق عشق، و عشق حقیقتی گزاف باشد که همین‌جور یک جا پیدا می‌شود، بلکه زیبایی حقیقتی است. گیرم حقیقت نسبی هم باشد، باز خودش حقیقتی است.

رابطهٔ زیبایی با عشق و حرکت

مطلب سوم به عنوان مقدمه برای این بحث این است که جمال و زیبایی از یک طرف و جاذبه از طرف دیگر، عشق و طلب از طرف دیگر، حرکت از طرف دیگر، ستایش از طرف دیگر، اینها حقایقی هستند که با یکدیگر توأمند، یعنی آنجا که زیبایی وجود پیدا می‌کند یک نیروی جاذبه‌ای هم هست. زیبا جاذبه دارد. آنجا که زیبایی وجود دارد، عشق و طلب در یک موجود دیگر وجود دارد، حرکت و جنبش وجود دارد، یعنی خود زیبایی موجب حرکت و جنبش است. حتی به عقیدهٔ فلاسفهٔ الهی تمام حرکتهایی که در این عالم است حتی حرکت جوهریه، و اساسی که تمام قافلهٔ عالم طبیعت را به صورت یک واحد جنبش و حرکت درآورده است، مولود عشق است: کَتَحْریکِ الْمَعْشوقِ لِلْعاشِقِ وَ تَحْریکِ الْمُعَلِّلِ لِلْمُتَعَلِّلِ[1]. چنین چیزی می‌گویند. در این زمینه سخن بسیار است. وحشی بافقی شعرهایی دارد راجع به «میل» که میل و جاذبه در تمام ذرات عالم وجود دارد. بعد می‌گوید فیلسوفان این را عشق می‌نامند. به هرحال هرجا که زیبایی هست جاذبه وجود دارد، عشق و طلب وجود دارد، حرکت و جنبش وجود دارد، ستایش و تقدیس وجود دارد. زیبایی به دنبال خودش ستایش و تقدیس می‌آورد.

زیبایی منحصر به زیبایی مربوط به غریزهٔ جنسی نیست

حال، آیا زیبایی منحصر است به زیبایی یک انسان، آنهم زیباییهایی که دو جنس مخالف

۱. [مانند به حرکت درآوردن معشوق عاشق را، و به حرکت درآوردن علت معلول را.]

انسان از یکدیگر درک می‌کنند خصوصاً در جنس زن؟ و وقتی می‌گویند «زیبا» یعنی مثلاً اندام و چهرهٔ یک زن زیبا؟ و دیگر غیر از این در عالم، زیبایی وجود ندارد؟ افرادی که از زیبایی چیز درستی درک نمی‌کنند این جور خیال می‌کنند. ولی در طبیعت هزاران نوع زیبایی وجود دارد در جمادات، نباتات و حیوانات، در آسمان، زمین و دریاها. کیست که زیبایی را در گلها درک نکند؟! خیلی افراد شاید از گل فقط بوی خوش را درک می‌کنند در صورتی که آنهایی که چشمشان زیبایی را درک می‌کند، در گلْ زیبایی را بیش از بوی خوش درک می‌کنند، یعنی برایش بیشتر اهمیت قائل هستند. زیبایی گلها، زیبایی درختها، زیبایی جنگلها، زیبایی دریاها، زیبایی کوهها، زیبایی آسمانی که بالای سر انسان است، زیبایی افق، زیبایی سپیده‌دم، زیبایی طلوع آفتاب، زیبایی غروب آفتاب، زیبایی شفق، هزاران نوع زیبایی و جمال محسوس در عالم طبیعت وجود دارد. تمام زیباییها که منحصر به آن زیبایی‌ای که با شهوت جنسی انسان سر و کار دارد نیست. آن کسی که زیبایی را منحصراً در شهوت جنسی درک می‌کند، در حقیقت اصلاً زیبایی را درک نمی‌کند. زیبایی تنها مربوط به غریزهٔ جنسی انسان نیست که تا می‌گویند «زیبایی» بعضی اشخاص فوراً فکر می‌کنند یعنی مسائل مربوط به غریزهٔ جنسی. این جور نیست. در خود طبیعت هزاران نوع زیبایی وجود دارد. تازه اینهایی که ما گفتیم، زیباییهای مربوط به قوّهٔ باصره و چشم بود. سامعه، لامسه، شامّه و ذائقه نیز هریک زیباییهایی را درک می‌کنند، و اساساً «خوب» در هر حسی یعنی زیبا. «خوب» در چشم، زیبای چشم است؛ «خوب» در گوش، زیبای گوش است و همین طور «خوب» در لامسه، ذائقه و شامّه. پس این اشتباه پیدا نشود که تا می‌گویند «زیبایی» افرادی که درکشان از زیبایی بسیار ضعیف است فوراً توجهشان به مسائل جنسی معطوف می‌شود.

زیبایی غیر محسوس

از این بالاتر، آیا زیبایی غیر محسوس هم داریم؟ زیباییهای مطلقاً محسوس را اکثریت قریب به اتفاق مردم درک می‌کنند. آیا زیبایی غیر محسوس و زیبایی معنوی هم داریم؟ بله آن هم زیاد است. حداقلش آن زیباییهایی است که به قوّهٔ خیال انسان یعنی به صورتهای ذهنی انسان مربوط است. زیبایی فصاحت و بلاغت در چیست؟ یک عبارت فصیح و بلیغ چرا انسان را به سوی خودش می‌کشد و جذب می‌کند؟ نثر و شعر سعدی چرا انسان را جذب می‌کند؟ حدود هفتصدسال از زمان سعدی می‌گذرد. چرا آن جمله‌های

کوتاه سعدی هنوز هم در زبانها تکرار می‌شود و انسان وقتی که می‌شنود مجذوب آن می‌شود؟ زیبایی است که چنین می‌کند. آن زیبایی چیست؟ آیا زیبایی لفظ است؟ نه، تنها لفظ نیست، بیشترْ معانی این الفاظ است. البته خود لفظ هم در فصاحت دخالتی دارد ولی تنها لفظ نیست. معانی این الفاظ و معانی ذهنی آنچنان زیبا کنار یکدیگر قرار گرفته است که روح انسان را به سوی خودش می‌کشد و جذب می‌کند. و همچنین شعر حافظ و مولوی. آنهایی که زیباییهای خیال را درک می‌کنند، گاهی آنچنان مجذوب و مسحور این شعرها می‌شوند که اصلاً از خود بی خود می‌شوند.

مرحوم ادیب پیشاوری یکی از ادبای بسیار مبرّز و از بقایای حوزه‌های علمیهٔ قدیم بوده است که البته ما ایشان را درک نکردیم، عکس ایشان را دیدیم. سیّد بوده است و به اصطلاح خیلی قیافهٔ علما را دارد و واقعاً هم در ادبیات مرد فوق‌العاده فاضل و کم‌نظیری بوده است. خودش هم گاهی شعر می‌گفته. در کتابی خواندم که مرحوم ادیب گفته بود: دوبار در عمرم خواندن یک شعر مرا از هوش برد و بیهوش شدم. یک بار غزلی از حافظ را خواندم، آنچنان تحت تأثیرش قرار گرفتم که بیهوش شدم. غزل معروفی است:

زان یار دلنوازم شکری است با شکایت
گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی‌مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس
گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
این راه را نهایت صورت کجا توان بست
کش صدهزار منزل بیش است در بدایت
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا
سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت

چشمت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی
جانا روا نباشد خونریز را حمایت
ای آفتاب خوبان می‌سوزد اندرونم
یکساعتم بگنجان در سایهٔ عنایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم
جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت
عشقت رسد به فریاد گر خود به سان حافظ
قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

گفته است من یک دفعه این شعرها را خواندم، آنچنان مجذوب شدم که بیهوش شدم و افتادم. این زیبایی شعر است که یک ادیب را در این حد مجذوب خودش می‌کند. تازه این یک ادیب است. یک عارف اگر شعرهای حافظ را بخواند قطعاً این غزل را انتخاب نخواهد کرد. او غزلهای عارفانه را انتخاب می‌کند و کمتر کسی است که ذوق عرفانی داشته باشد و غزلهای عرفانی حافظ مثل غزل زیر را بخواند و تحت تأثیر شدید قرار نگیرد:

سالها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند
جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

فصاحت قرآن

چرا جای دور می‌رویم؛ قرآن نفوذ خارق‌العادهٔ خودش را از چه دارد؟ از زیبایی و فصاحتش. قرآن می‌توانست آن معانی را که با اعماق روح انسان سر و کار دارد ـ در حالی که قرآن به تعبیر خودش «مذکِّر» است یعنی آنها را از درون انسان بیرون می‌کشد ـ با یک عبارتهای خیلی معمولی و ساده بیان کند، ولی خدای اسلام و پیغمبر چون این کتاب معجزهٔ باقی پیغمبر است حقایقش را با زیبایی خارق‌العاده بیان کرده است. به نظر شما فصاحت قرآن تاکنون چقدر اشک از مردم گرفته؟! به تعبیر خود قرآن: **یَخِرّونَ لِلْاَذْقانِ سُجَّداً**[1]، **یَخِرّونَ لِلْاَذْقانِ یَبْکونَ**[2] افرادی که وقتی [آیات قرآن را] می‌شنوند، در حال گریه می‌افتند و سجده می‌کنند. در دلهای شب، آیات قرآن چقدر اشک از مردم گرفته است! در اثر این است که آن معانی در این لباس بسیار زیبا، آن حس جمال‌دوستیِ معنوی انسان را در اختیار می‌گیرد و مسخّر خودش می‌کند. **وَ اِذا سَمِعوا ما اُنْزِلَ اِلَی الرَّسولِ تَریٰ اَعْیُنَهُمْ تَفیضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفوا مِنَ الْحَقِّ**[3].

زیبایی سخن علی علیه السلام

به تعبیر حضرت زینب [بنی‌امیه] تمام اقطار زمین و آفاق السماء را آنچنان گرفته بودند که نامی از علی در دنیا وجود نداشته باشد و حرفی از او نباشد. یک عامل اساسی برای اینکه علی علیه السلام در دنیا نمرد ـ عوامل ظاهری طبیعی را می‌گوییم ـ این بود که علی سخنانی دارد در نهایت زیبایی. **نهج‌البلاغه** واقعاً نهج‌البلاغه است. دشمن هم دلش می‌خواهد سخنان علی را ضبط و حفظ کند. چقدر ما داریم از فصحا و بلغای عرب، آنها که با علی هم میانهٔ خوبی ندارند، که وقتی از آنان می‌پرسند: تو از کجا به این مقام از فصاحت رسیدی؟ یکی می‌گوید: صد خطبه از علی حفظ داشتم بعد ذهنم جوشید که جوشید، دیگری می‌گوید: هفتاد خطبه حفظ داشتم، و سومی می‌گوید: حِفْظُ کَلامِ الْاَصْلَعِ.

عبدالحمید کاتب، خیلی معروف است، یک نویسندهٔ ایرانی است در دربار آخرین خلیفهٔ اموی معروف به مروان حمار. نویسندهٔ خیلی فوق‌العاده‌ای است که گفته‌اند: بُدِئَتِ

---

۱. اسراء / ۱۰۷

۲. اسراء / ۱۰۹

۳. مائده / ۸۳ [ترجمه: و چون آیاتی را که به پیامبر فرستاده شده است بشنوند، می‌بینی که اشک از دیدگانشان جاری می‌شود زیرا حقانیت آن را شناخته‌اند.]

الْکِتابَةُ بِعَبْدِ الْحَمیدِ وَ خُتِمَتْ بِابْنِ الْعَمیدِ[1]. او یا به خاطر تقیه و یا واقعاً با علی علیه‌السلام میانهٔ خوبی ندارد. به او گفتند: تو فن نویسندگی را از کجا آموختی؟ گفت: حِفْظُ کَلامِ الْاَصْلَعِ حفظ کردن سخنان آن که جلو سرش مو نداشت، یعنی علی علیه‌السلام. دشمن هم نمی‌توانست کلام علی را حفظ و ضبط نکند.

اینهایی که می‌گویند **نهج‌البلاغه** ساختهٔ سیّد رضی است و این حرفهای مفت را می‌زنند [باید توجه داشته باشند که] مسعودی درست صدسال قبل از سیّد رضی بوده. او یک مورخی است که همه قبولش دارند و معلوم هم نیست شیعه است یا سنی. مسلّم اگر شیعه باشد این جور شیعه‌ای که ما امروز هستیم نیست، اندک تمایلی به علی علیه‌السلام دارد و لااقل دشمن علی نیست. نمی‌شود او را شیعهٔ حسابی دانست. او در کتاب **مُروج الذهب** که آن را صدسال قبل از سیّد رضی نوشته، در بابی تحت عنوان «ذکر لمع من کلامه و اخباره و زهده»[2] که در آن جمله‌هایی از کلمات علی علیه‌السلام را نقل می‌کند، می‌گوید: الآن چهارصد و هشتاد و بِضع (یعنی چهارصد و هشتاد و اندی) خطبه از علی نزد مردم محفوظ است؛ در صورتی که آنچه در **نهج‌البلاغه** هست ۲۳۹ خطبه است، یعنی سیّد رضی کمتر از نصف آنچه را که مسعودی صورت می‌دهد آورده است.

بنابراین، آن فصاحت خارق‌العادهٔ علی علیه‌السلام یعنی آن زیبایی فوق‌العادهٔ سخنش که دربارهٔ آن گفته‌اند: دونَ کَلامِ الْخالِقِ وَ فَوْقَ کَلامِ الْمَخْلوقِ (از کلام خالق فروتر و از کلام مخلوق فراتر) نگذاشت این کلمات از بین برود و هنوز هم نگذاشته است و عامل فوق‌العاده مؤثری است. پس شعر، فصاحت، بلاغت، نثر عالی، تمام اینها از مقولهٔ زیبایی است ولی اینها زیبایی فکری است نه زیبایی حسی؛ یعنی مربوط به چشم و گوش و لامسه و ذائقه و شامّه نیست، فقط و فقط مربوط به فکر انسان است.

زیبایی معقول

حالا که رسیدیم به این حد که زیبایی منحصر به زیباییهای مربوط به غریزهٔ جنسی نیست، در همهٔ محسوسات این عالم هست، و منحصر به محسوسات این عالم نیز نیست، مربوط به معانی فکری هم هست، یک قدم برویم بالاتر، از این بالاتر هم وجود

۱. [ترجمه: نویسندگی به عبدالحمید شروع شد، و به ابن العمید خاتمه یافت.]
۲. مروج الذهب، ج ۲ / ص ۴۱۹

دارد: زیبایی معقول، یعنی زیبایی‌ای که فقط عقل انسـان آن را درک مـی‌کند، نـه حس انسان آن را درک می‌کند و نه قوّهٔ خیال انسان؛ در یک اوج و مرتبه‌ای بالاتر است و به آن می‌گویند زیبایی عقلی یا حسن عقلی. نقطهٔ مقابل، زشتی عقلی یا نازیبایی عقلی است. اینجاست که متکلمین اسلامی (البته متکلمین شیعه و متکلمین معتزله نـه اشـاعره) و همچنین فقهای اسلامی (باز فقهای شیعه و آن گروه از فقهای اهل تسنن کـه از نـظر کلامی معتزلی بوده‌اند) معتقدند به حسن عقلی بعضی از کارها و قبح و زشتی عقلی بعضی از کارها؛ یعنی مدعی هستند کارهای بشر دوگونه است: بعضی کارها فی‌حد ذاته [یعنی] خودِ کار زیبا و جمیل است، باعظمت است، جاذبه و کشش دارد، حرکت ایـجاد مـی‌کند، عشق و علاقه ایجاد می‌کند، ستایش‌آفرین است [و بعضی کارها چنین نـیست.] اصـلاً بحث ما از همین جا شروع شد که ما پاره‌ای از کارهای بشر را می‌بینیم که باکارهای عادی و طبیعی او متفاوت است. کارهای طبیعی و عادی بشـر کـارهایی است کـه سـتایشها و آفرینها و تحسینها را بر نمی‌انگیزد. ولی پاره‌ای از کارهاست که شکوه و عظمت و جلال دارد، جمال و زیبایی دارد، در مقابل خودش تواضع و خشوع و تحسین می‌آفریند، و واقعاً هم این جور است. کیست که ببیند انسانی خود را فدای نجات جامعهٔ خودش می‌کند، برای خود مشقت می‌خرد که به دیگران آسایش برساند، و تحسینش نکند؟! قرآن کریم دربارهٔ پیغمبر اکرم می‌فرماید: لَقَدْ جاءَکُمْ رَسولٌ مِنْ اَنْفُسِکُمْ عَزیزٌ عَلَیهِ ما عَنِتُّمْ حَریصٌ عَـلَیْکُمْ بِالْـمُؤْمِنینَ رَؤُفٌ رَحیمٌ[1] پیامبری از جنس خود شما برای شما آمده است؛ یک خصوصیت او این است که بدبختی‌ها و «عَنَت»های شما، مشقتها و ناراحتیهایی که شما گرفتارش هستید و خودتان در اثر جهالت و نادانی و یا چیز دیگر درک نمی‌کنید و ناراحت نیستید [بر او ناگوار است.] در نهایت بدبختی هستید و خودتان درک نمی‌کنید ولی عَزیزٌ عَلَیْهِ بر او ناگوار است، او ناراحتی‌اش را تحمل می‌کند، او رنجش را می‌برد، رنج ناراحتی تو را. بدیهی است این امر تقدیس و عظمت و شکوه دارد.

بنابراین [این نظریه می‌گوید] در مکتب اخلاق کاری بکنید که بشر بتواند زیباییهای معنوی کارهای اخلاقی را درک کند؛ زیبایی فداکاری، زیبایی استقامت، زیـبایی انـصاف دادن دربارهٔ خود نسبت به دیگران، زیبایی گذشت، زیبایی حلم، زیبایی تحمل، زیـبایی جود، زیبایی سخا را درک کند. اگر این زیباییها را درک کند همان‌طور که زیباییهای حسی

۱. توبه / ۱۲۸

را درک می‌کند [در این صورت به سوی این اعمال جذب می‌شود.] مثلاً وقتی یک قالی زیبا را می‌بیند عاشق و شیفته‌اش می‌شود و آن را به قیمتی گرانتر از قیمت اصلی می‌خرد، چرا؟ چون زیبایی‌اش را درک می‌کند. کاری بکنید که مردم زیباییهای مکارم اخلاقی را درک کنند، فکرشان در زیبایی محدود نباشد به مسائلی که مربوط به امور جنسی است؛ هزاران زیبایی دیگر را که در طبیعت وجود دارد، زیباییهایی که خیال درک می‌کند، احساس نماید و بعد برود بالاتر و اوج بگیرد، زیباییهای کارهای نیک را، زیبایی نیک‌کرداری را درک کند و در مقابل، زشتی و بدی و منفوریت کارهای بد را حس کند. کاری بکنید که اصلاً دروغ در نظرش زشت و یک شیء متعفّن و گندناک باشد، شیئی که اساساً ذوق او از آن تنفر دارد. اصلاً ذائقه‌اش را اصلاح کنید که ذائقهٔ او از غیبت کردن تنفر داشته باشد. آیا باور می‌کنید که اخلاقیون یعنی آنهایی که فی‌الجمله خودشان را تربیت کرده‌اند، واقعاً ذائقه‌شان از غیبت کردن تنفر دارد، ذائقه‌شان از دروغ گفتن تنفر دارد، ذائقه‌شان از خیانت کردن تنفر دارد، ذائقه‌شان از ظلم و تجاوز به حقوق مردم تنفر دارد. اصلاً ذائقهٔ آنها این اعمال را نمی‌پسندد، نمی‌خواهد و دور می‌اندازد. ذائقه را درست کنید ولی ذائقهٔ عقلی، ذائقهٔ فکری، ذائقهٔ معنوی. ذائقه که درست بشود، انسان خود به خود همین‌جور می‌شود. راهش چیست؟ البته راه دارد.

هر حس فطری را با تربیت، خیلی خوب می‌شود پرورش داد. ما در عمر خودمان واقعاً دیده‌ایم افرادی را که ذائقهٔ آنها این جور شکفته شده بود. ذائقهٔ آنها از ذکر و یاد خدا لذت می‌برد که از هیچ غذای مطبوعی و از هیچ لذت جسمی آنقدر لذت و حظّ نمی‌برد. ذائقهٔ چنین انسانی به گونه‌ای است که از عبادت لذت می‌برد، از هدایت و ارشاد مردم لذت می‌برد، از خیانت کردن به مردم تنفر دارد، از غیبت تنفر دارد. اگر خدا هم به او بگوید من تو را به خاطر غیبتهایت عذاب نمی‌کنم و به خاطر راستگویی‌ات پاداش نمی‌دهم، از این ساعت تکلیف ما از دوش تو برداشته شده، خودت مختار و آزادی، می‌خواهی غیبت بکن می‌خواهی غیبت نکن، باز هم غیبت نمی‌کند چون ذائقه‌اش رسیده به حدی که از غیبت کردن و تهمت زدن و فحشا و از هر کار زشتی تنفر دارد، زیبایی عدالت را درک می‌کند، زیبایی احسان را درک می‌کند، زشتی فحشا را درک می‌کند، زشتی بغی (به تعبیر قرآن) را درک می‌کند. عجیب تعبیری دارد قرآن، می‌گوید معروف و منکَر (منکر یعنی زشت):

اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسانِ وَ ایتاءِ ذِی الْقُرْبیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ

الْـمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرونَ[۱].

این مطلبی بود که متکلمین اسلامی و به دنبال آنها فقهای اسلامی در باب حسن و قبح گفته‌اند.

نظر افلاطون

یک سخن دیگر هم هست و آن این است که اساساً اخلاق مربوط به روح زیباست، نه اینکه کار فی‌حد ذاته زیباست. اخلاق یعنی آنجا که روح انسان حالتی پیدا می‌کند که خود روح زیبا می‌شود. اگر کار، زیباست به تبع روح زیباست. در آن نظر اول، کار فی‌حد ذاته زیباست و روح زیبایی خود را از کارش کسب می‌کند ولی طبق این نظر روح، زیباست و کار زیبایی خودش را از روح کسب می‌کند. این نظر مربوط به افلاطون است. افلاطون پایهٔ اخلاق را بر عدالت قرار داده است، یعنی اخلاق را مساوی با عدالت می‌داند و عدالت را مساوی با زیبایی. می‌گوید: با اینکه بشر عدالت، زیبایی و حقیقت را می‌شناسد، هیچ کدام قابل تعریف نیست. ولی باز کوشش کرده یک تعریف ناقصی برای عدالت به دست بدهد؛ گفته: عدالت عبارت است از هماهنگی اجزاء با کل. حتی عدالت اجتماعی را هم که تعریف می‌کند می‌گوید: عدالت اجتماعی یعنی اینکه هر فردی هر مقدار که استعداد دارد، کار بکند و به اندازهٔ کار خودش پاداش بگیرد. اگر جامعه از چنین افرادی تشکیل شد آنوقت اجزاء این جامعه همه هماهنگ هستند، نه اینکه یکی زیاد کار بکند و دیگری کم کار بکند و محصول کار اولی را به دومی بدهند، یا یکی اساساً کار نکند و بعد محصول کار دیگران را به خودش اختصاص بدهد. در این صورت علاوه بر اینکه افرادْ عادل نیستند، جامعه هم عادل نیست. جامعه که عادل نبود زیبا نیست، و جامعه‌ای که عادل و زیبا نبود قابل بقا نیست.

او در باب عدالت چنین حرفی دارد و می‌گوید اخلاق یعنی دستگاه روحی انسان که مجموعه‌ای است از اندیشه‌ها، تمایلات و خواسته‌ها، اراده‌ها و تصمیمها اجزایش مثل یک اتومبیل با همدیگر تناسب داشته باشد. ولی گفتیم خود تناسب را کسی نمی‌تواند بیان

---

۱. نحل / ۹۰ [ترجمه: همانا خدا فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بذل و عطای خویشاوندان امر می‌کند و از کارهای زشت و منکر و ظلم نهی می‌کند و به شما از روی مهربانی پند می‌دهد، باشد که موعظهٔ خدا را به یاد آورید.]

کند که فرمولش چیست؛ همین‌قدر می‌گوید تناسب و توازن و هماهنگی کامل میان عناصر روحی انسان. در نظر او انسانی که دیگران او را در حد اعلیٰ ستایش می‌کنند (انسان کامل) یعنی انسانی که در ناحیهٔ روح در نهایت درجه زیباست. و همان‌طور که گفتیم زیبایی به همراه خودش جاذبه و کشش دارد، عشق و طلب می‌آفریند، حرکت می‌آفریند، ستایش می‌آفریند، چنانکه ما می‌بینیم یکی از خصوصیات علی‌ علیه السلام آن عدل و توازن و هماهنگی کاملی است که در روح این انسان ملکوتی هست، انسانی است که از قدیم او را انسان کامل الصفات و جامع الاضداد می‌شناسند. صفی الدین حلّی می‌گوید:

جُمِعَتْ فی صِفاتِکَ الْاَضْدادُ　　　وَ لِـهٰذا عَـزَّتْ لَکَ الْاَنْـدادُ[1]

در وجود تو اضداد یکجا جمع شده‌اند و به همین دلیل برای تو مانندها نمی‌توان پیدا کرد. و سیّد رضی راجع به سخن علی‌ علیه السلام می‌گوید: سخنی چندجانبه است و در همهٔ جوانب زیباست. در همهٔ جوانب، علی سخن گفته و زیبا گفته، چون روحش یک روح همه‌جانبه و به اصطلاح امروز یک روح چند بعدی است؛ نه تنها چند بعدی است، بلکه در عین چند بعدی بودن نوعی توازن و تناسب میان ابعاد مختلف آن برقرار است. این است که در روحها و عقلها جای دارد. این دیگر مربوط به چشم یا گوش یا شامّه و یا ذائقه و به طور کلی مربوط به حس نیست، مربوط به روح انسان است. انسانها بدون اینکه بتوانند زیبایی علی را تعریف کنند آن را درک می‌کنند، و چون زیبایی کشش دارد مجذوب علی می‌شوند. چهارده قرن می‌گذرد، قرنی نگذشته است که در آن علی هزارها و بلکه میلیونها مجذوب و محب نداشته باشد. حب علی چرا ایمان است؟ زیرا حب علی یعنی عشق به یک روح متعادل متوازن، عشق به انسان کامل، عشق به کمال انسانیت، عشق به آنچه خدا و پیغمبر به آن دعوت می‌کنند، و این شخص‌پرستی نیست، حتی شخص دوستی هم نیست، بالاتر از این است. آن که واقعاً علی را دوست دارد، خودش را دارد ستایش می‌کند که من درک می‌کنم آن زیبایی خارق‌العادهٔ آن روح بزرگ را، من درک می‌کنم آن تعادل و توازن کامل را، من درک می‌کنم معنی انسان کامل را. مردی که تاریخ زمان خودش او را بکلی مطرود و منکوب و مظلوم کرده است، باز می‌بینیم بانگ ستایش اوست که از اعماق تاریخ این چهارده قرن برمی‌خیزد، نه تنها از زبان آنهایی که نامشان شیعه است بلکه از زبان اهل تسنن، و نه فقط از زبان مسلمین بلکه از زبان کافر، مسیحی و یهودی. هرکس

۱. منتهی الآمال، ج ۱ / ص ۱۱۳

که یک وجدانی دارد ستایشگر علی واقع می‌شود.

ابن شهر آشوب وقتی که **مناقب** را می‌نویسد، مدعی است الآن که من **مناقب** را می‌نویسم هزار کتاب **مناقب** (مناقب علی‌علیه‌السلام) وجود دارد. حالا من نمی‌دانم آن کتابها را هم در کتابخانه‌اش داشته یا لااقل فهرست آنها را داشته است. این ناشی از فطرت بشر است. همین‌طور که فطرت بشر در مقابل یک زیبایی نظیر زیبایی یوسف مجذوب می‌شود ـ که قرآن مجید داستان یوسف را در نهایت زیبایی و فصاحت و بلاغت بیان کرده که واقعاً حیرت‌آور است: **فَلَمّا رَأَیْنَهُ اَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ و قُلْنَ حاشَ لِلّٰهِ ما هٰذا بَشَراً اِنْ هٰذا اِلّا مَلَکٌ کَریمٌ**[۱] ـ آری، همین طور که چهرهٔ یوسف فطرت بشر را مجذوب خود می‌کند، چهرهٔ معنوی یک انسان کامل هم بشرها را از عمق فطرتشان مجذوب خویش می‌نماید.

یا حسین بن علی‌علیه‌السلام. پیغمبر فرمود: **اِنَّ لِلْحُسَیْنِ مَحَبَّةً مَکْنونَةً فی قُلوبِ الْمُؤْمِنینَ**[۲] یک محبت پنهان و مخفی [نسبت به حسین‌علیه‌السلام در دل مؤمنین وجود دارد.] این کلمهٔ «مکنونه» خیلی معنی دارد؛ یعنی در دلهای مؤمنین وجود دارد و احیاناً خودشان توجه ندارند؛ ولو ناآگاهانه، محبت حسین در دل هر مؤمنی وجود دارد. شاید بعضی خیال کنند که این یعنی خداوند یک محبتی را از بیرون به طور قسری و جبری آورده در دلهای مؤمنین قرار داده است. نه، در عمق فطرت هر مؤمنی تقدیسِ مانند حسینی هست. اگر حسین‌علیه‌السلام هم نبود و حسین دیگری بجای او می‌بود همانند او که کار او را کرده بود، مگر دلهای پاک مؤمنین می‌توانستند ستایشگر او نباشند و او را دوست نداشته باشند؟! یک زن که فقط یک بچه دارد و آن یکدانه بچه‌اش می‌میرد، چگونه می‌گرید؟ برای حسین اینچنین باید گریست.

و لا حول و لا قوة الّا بالله العلیّ العظیم و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین.

---

۱. یوسف / ۳۱ [ترجمه: چون زنان مصری یوسف را دیدند او را بزرگ یافتند و دستهایشان را (بجای ترنج) بریدند و گفتند: تبارک‌الله که این پسر نه آدمی است بلکه فرشتهٔ بزرگ حسن و زیبایی است.]

۲. مستدرک، ج ۲ / ص ۲۱۱؛ لؤلؤ و مرجان، ص ۳۸؛ بحار، ج ۴۳ / ص ۲۷۲، با تعابیر مختلف.

نظریهٔ پرستش

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْاِنْسَ اِلّا لِیَعْبُدونِ[1].

یکی از نظریات در مورد اعمال اخلاقی بشر، نظریهٔ «پرستش» است. می‌گویند آن سلسله از اعمال بشر که با افعال طبیعی [متفاوت است][2] و همهٔ افراد بشر آن کارها را تقدیس و ستایش می‌کنند و شرافتمندانه و انسانی و مافوق کارهای طبیعی می‌خوانند، از مقولهٔ پرستش هستند. در نظریات سابق که قبلاً عرض کردیم، روشن شد که بعضی این‌گونه افعال را از نوع عاطفه و محبت می‌دانند و بعضی از نوع عقل و دانش و فهم و بعضی از نوع ارادهٔ قوی و بعضی ندای وجدان انسان و بعضی از مقولهٔ زیبایی. حال عرض می‌کنم یک نظریهٔ دیگر هم دربارهٔ طبیعت این‌گونه کارهای مقدس بشری هست و آن این است که این کارها از مقولهٔ پرستش است، از مقولهٔ عبادت خداست ولی عبادتی ناآگاهانه. مثلاً آن کسی که اعمال اخلاقی را از نوع زیبایی می‌دانست می‌گفت چون زیبایی منحصر به زیبایی محسوس نیست و زیبایی معقول هم زیبایی است، آن که کار اخلاقی می‌کند جمال و زیبایی عقلی کار اخلاقی را احساس می‌کند و این جمال و زیبایی او را به سوی خود

---

۱. ذاریات / ۵۶

۲. [افتادگی از نوار است.]

می‌کشد، همچنان که زشتی کار غیر اخلاقی و ضد اخلاقی او را از آن متنفر می‌کند؛ در کارهای اخلاقی جاذبه‌ای است از نوع جاذبهٔ زیبایی، و در کارهای ضد اخلاقی دافعه‌ای است از نوع دافعه‌های ضد زیبایی.

ولی این نظریه، نظریهٔ عجیبی است و آن این است: کسی که کار اخلاقی می‌کند، حتی آن کس که در شعور آگاه خودش خدا را نمی‌شناسد و به وجود خدا اعتراف ندارد و یا فرضاً اعتراف دارد ولی در شعور آگاه خودش این کار را برای رضای خدا انجام نمی‌دهد و با این کار خداپرستی نمی‌کند، کار اخلاقی او یک نوع خداپرستی و پرستش ناآگاهانه است.

شعور ظاهر و شعور مغفولٌ عنه

ممکن است سؤال شود: مگر ممکن است خداپرستی ناآگاهانه باشد؟ جواب این است: بله، حتی ما خداشناسی ناآگاهانه هم داریم؛ یعنی همهٔ مردم در عمق فطرتشان و در اصطلاح امروز «ناآگاهانه» خدای خودشان را می‌شناسند. تفاوت افراد مردم در خداشناسی در مرحلهٔ آگاهانه است. این مطلب اگر دیروز یعنی در قرون گذشته باورکردنش اندکی مشکل بود، امروز باور کردن آن خیلی آسان است. یعنی امروز این مطلب [به اثبات رسیده] که انسان دارای دو نوع شعور است: شعور ظاهر و شعور مغفولٌ عنه؛ یعنی شعوری که خود انسان از آن اطلاع و آگاهی دارد، و شعوری که آن هم خودش نوعی آگاهی است ولی شعور ظاهر انسان از آن بی‌خبر است. حتی علمای روانکاوی امروز معتقدند که بیشترین قسمت شعور انسان شعور مغفولٌ عنه انسان است و کمترین بخش شعور انسان آن شعوری است که انسان از وجود آن آگاه است. مثلاً اگر ما به درون خودمان مراجعه کنیم و محتویات ضمیر خودمان را تفتیش نماییم، مقداری احساسات، معلومات و اطلاعات، تمایلات، بغضها و حبها و این جور چیزها پیدا می‌کنیم و خیال می‌کنیم غیر از این چیزی نیست، و حال آنکه اطلاعات و معلومات و مدرَکات و نیز احساسات و تمایلات زیادی در اعماق روح ما رسوب کرده که ما از آنها بی‌خبر هستیم؛ یعنی قسمت عمدهٔ روح من از این منی که الآن با شما حرف می‌زند مخفی است و قسمت عمدهٔ روح شما از این شمایی که الآن دارید به حرف من گوش می‌کنید مخفی است. در مقام مثال می‌گویند: اگر شما هندوانه‌ای را در یک حوض آب بیندازید، چقدر از آن از آب بیرون است؟ مقدار کمی. شاید نُه عُشرش را آب فراگرفته و یک عشرش بیرون است. یا اگر قطعه یخ بزرگی را در حوض آب بیندازید، چقدرش از آب بیرون است و چقدرش زیر آب؟ عیناً شعور انسان هم آن

قسمتی که آشکار است نسبت به آن قسمتی که مخفی است این گونه است.

عالم هم همین‌طور است. این عالم طبیعت ـ که به تعبیر قرآن عالم شهادت است ـ در مقابل عالم غیب و حقایق مخفی، نسبتش همین نسبت است اگر خیلی بیشتر از این نباشد. عالم طبیعت با تمام کهکشانها و ستارگان و این جوّی که بشر چون نمی‌داند آخرش به کجا منتهی می‌شود می‌گوید جوّ لایتناهی ـ و شاید هم لایتناهی است ـ نسبت به عالمی که بر این عالم احاطه دارد یعنی نسبت به آن قسمتی از عالم که پنهان است، بسیار کوچک است و به تعبیر حدیث مثل این است که حلقه‌ای را در یک صحرا بیندازند. آن حلقه نسبت به صحرا چه نسبتی دارد؟ هیچ.

حالا این مطلب که می‌گوییم پرستش ناآگاهانه، موجب تعجب نشود که مگر می‌شود پرستش، ناآگاهانه باشد؟ آدم زنده که وکیل و وصی نمی‌خواهد، من که خودم می‌فهمم که خدا را پرستش نمی‌کنم، اصلاً من خدا را قبول ندارم، در عین حال شما می‌گویید آن کار اخلاقی من یک پرستش ناآگاهانه است؟! جواب این است: بله، تو خیلی چیزها را نمی‌دانی، انجام می‌دهی و خودت نمی‌دانی. خودت، خودت را نمی‌شناسی.

فعلاً ما اصل فرضیه را داریم می‌گوییم که طبق این نظریه تمام کارهای اخلاقی انسان، ناآگاهانه خداپرستی است. برای توضیح این مطلب باید یک سلسله مقدمات عرض بکنم.

پرستش چیست؟

همان‌طور که در باب زیبایی گفتیم، اولین سؤال این است: پرستش چیست؟ پرستش را تعریف کنید، جنس و فصلش را بگویید، تحلیل کنید، اجزاء و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن را بگویید. اگر مقصود از پرستش، اعمال پرستشانهٔ انسان باشد یعنی آن کارهایی که انسان به عنوان پرستش انجام می‌دهد، مثلاً نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد، حج می‌کند، دعا می‌خواند، صلهٔ ارحام می‌کند برای خدا؛ اگر مقصود اعمال عبادی انسان باشد، توضیحش خیلی روشن است. عبادت مثلاً یک نوعش نماز است، نماز هم یک سلسله سخنها و اعمال و نیتهاست: رکوع است، سجود است، قیام است، ذکر و غیره است. ولی اگر پرستش، یک حقیقتی باشد که این اعمال که از طرف خدای متعال برای ما معین شده در واقع شکل دادن و قالب ساختن برای آن حقیقت و آن تجلّی فطری است که در ما وجود دارد، و به عبارت دیگر شکل و قالب و اندامی است که برای ما تعیین کرده و ساخته‌اند

برای یک حقیقت که در ما وجود دارد، حقیقتی که ما چه بفهمیم و چه نفهمیم، چه توجه داشته باشیم و چه توجه نداشته باشیم در عمق فطرت ما وجود دارد، آری اگر پرستش این باشد ـ که همین هم هست ـ تعریفش یک تعریف سادهای نیست.

همان‌طور که قبلاً عرض کردیم، فیلسوفان از تعریف عدالت اظهار عجز می‌کنند، از تعریف زیبایی ـ که به قول آنها غریزه‌ای است از غرایز بشر ـ اظهار عجز می‌کنند، حتی از تعریف علم اظهار عجز می‌کنند. شما اگر سراغ کتب فلاسفه بروید می‌بینید صد جور علم را تعریف کرده‌اند. یکی می‌گوید: علم از مقولهٔ کیف است، دیگری می‌گوید: از مقولهٔ اضافه است، سومی می‌گوید: اصلاً داخل در هیچ مقوله‌ای نیست و... تعریف کردن کارآسانی نیست، ضرورتی هم ندارد. ما وقتی بخواهیم وجود یک حقیقتی را درک بکنیم، توانستیم تعریف کنیم تعریف می‌کنیم، نتوانستیم نه. ولی همین‌طور که در عین اینکه نمی‌توانیم زیبایی را تعریف کنیم یک چیزهایی در حول و حوش آن تشخیص می‌دهیم، در پرستش هم اموری را تشخیص می‌دهیم. در پرستش، توجه هست، تقدیس هست[۱]. در عبادت، حمد و ستایش به کمالات هست. همان‌طور که یک بلبل وقتی در مقابل گل قرار می‌گیرد حالت ستایشگری به خود می‌گیرد، انسان آن حقیقت معبود را در عبادت ستایش می‌کند. در عبادت، خارج شدن از محدودهٔ کوچک خودی، خارج شدن از محدودهٔ آمال و تمنّیات کوچک، محدود و موقت هست؛ و به عبارت دیگر در عبادت، انسان از دایرهٔ تمنیات و آمال کوچک خارج می‌شود. در عبادت التجاء هست، انقطاع هست. در عبادت استعانت و نیرو گرفتن و کمک خواستن هست. در عبادت واقعاً انسان از محدودهٔ خودخواهی‌ها، خودپرستی‌ها، آرزوها، تمنّیها و امور کوچک پرواز می‌کند و بیرون می‌رود. معنی تقرّب هم همین است. وقتی می‌گوییم نماز می‌خوانیم قُرْبَةً اِلَی الله، این لفظ یک تعارف نیست، بلکه یعنی واقعاً انسان در حال نماز از این محدودهٔ کوچک پرواز می‌کند به سوی حق.

پس ضرورتی ندارد که ما خودمان را خسته کنیم و بخواهیم عبادت را یعنی آن تجلّی خواست روحی بشر را تعریف کنیم، ولی همهٔ اینها در عبادت وجود دارد. بزرگترین، شریفترین، باشکوه‌ترین و باعظمت‌ترین حالت انسان آن حالت پرستشانه‌ای است که به

---

۱. تقدیس یعنی حقیقتی را منزه دانستن از هرگونه نقصی و شائبهٔ نقصی، که وقتی می‌خواهیم آن حقیقت را با تعبیرات، شکل و قالب بدهیم، با لفظ سُبْحانَ الله یا: سُبْحانَ رَبِّیَ الْعَظیمِ وَ بِحَمْدِهِ یا: سُبْحانَ رَبِّیَ الْاَعْلیٰ وَ بِحَمْدِهِ و حتی با لفظ اَللهُ اَکْبَرُ آن را قالب و شکل می‌دهیم؛ برتر و منزه از هرگونه نقصی و شائبهٔ هر نقصی و هر نیستی.

خود می‌گیرد.

آیا پرستش منحصر به پرستش آگاهانهٔ انسان است؟

مطلب دیگر: در باب زیبایی گفتیم آیا زیبایی ـ همچنان که افراد کم‌اطلاع فکر می‌کنند ـ امری است وابسته به غریزهٔ جنسی حیوانات، و فقط نسبت به جنس مخالف احساس می‌شود؟ یا توسعه دارد، همهٔ طبیعت را فرا می‌گیرد؛ از طبیعت بالاتر، معانی ذهنی را فرا می‌گیرد مثل آنچه که در فصاحت و بلاغت و شعر و غیره مثال زدیم؛ و از این هم بالاتر زیبایی معقول را فرا می‌گیرد، زیباییهایی که بالاتر از حد حس و حد خیال و غیره است. گفتیم البته بالاتر است. می‌بینید در دعا می‌خوانیم: **اَللّٰهُمَّ اِنّی اَسْأَلُکَ مِنْ جَمالِکَ بِاَجْمَلِهِ وَ کُلُّ جَمالِکَ جَمیلٌ**[1] پروردگارا ما از تو مسئلت می‌کنیم، از زیبایی و جمالت. متکلمین اسلامی در باب صفات خداوند اصطلاح کرده‌اند صفات ثبوتیه و صفات سلبیه. ولی دیگران ـ مخصوصاً عرفا ـ اصطلاحشان صفات جمالیه و صفات جلالیه است. بجای صفات ثبوتیه می‌گویند صفات جمالیه و بجای صفات سلبیه می‌گویند صفات جلالیه. این برای آن است که جمال و زیبایی حقیقتش آنجاست، آنچه در اینجا هست جلوه‌ای است از آنچه در آنجا هست.

عین این مطلب در باب پرستش هست. آیا پرستش منحصر به انسان است و فقط انسان است که خدا را پرستش می‌کند، آنهم بعضی از انسانها؟ گفتیم نه، اولاً آن پرستشِ آگاهانه است که بعضی انسانها پرستش می‌کنند و بعضی نمی‌کنند؛ ناآگاهانه همه پرستش می‌کنند، بلکه پرستش حقیقتی است که در همهٔ موجودات عالم وجود دارد و موجودی در عالم نیست که پرستندهٔ حق نباشد. این سخن قرآن است که ذره‌ای از ذرات عالم نیست که پرستندهٔ حق نباشد، همچنان که انسانی نیست ـ ولو ناآگاه ـ که پرستندهٔ حق نباشد. تنها شما خدا را تسبیح نمی‌کنید و حمد و ثنا نمی‌گویید، همهٔ اشیاء خدا را تسبیح می‌کنند و حمد و ثنا می‌گویند. در این زمینه آیاتی داریم:

سَبَّحَ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ[2].

---

۱. مفاتیح الجنان، دعای سحر
۲. حدید / ۱

سَبَّحَ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ[۱].
یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ[۲].
یُسَبِّحُ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ لَهُ الْمُلْکُ وَ لَهُ الْحَمْدُ[۳].

آیهٔ دیگر: وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰکِنْ لا تَفْقَهونَ تَسْبیحَهُمْ[۴] هیچ چیزی در عالم نیست، ذره‌ای در عالم نیست مگر اینکه مسبّح و حامد پروردگار است. شما انسانها تسبیح و عبادت و پرستش آنها را درک و فهم نمی‌کنید، و الّا هیچ موجودی در عالم نیست که پرستندهٔ ذات حق نباشد.

البته قبول دارم که سطح مطلب خیلی بالاست ولی خواستم عرض بکنم که منطق قرآن این است. پس پرستش در منطق قرآن منحصر نیست به پرستش آگاهانهٔ انسان که شاید در بسیاری از انسانها ناقص‌ترین اقسام پرستشهاست که مثلاً بایستیم رو به قبله، دو رکعت نماز بخوانیم در حالی که روحمان در نماز اصلاً وجود ندارد بلکه جای دیگر مشغول کار دیگر است، یک خم و راست ظاهری می‌شویم. فارابی فیلسوف معروف اسلامی ـ که در هزار و صد سال پیش می‌زیسته و اخیراً به مناسبت هزارمین سال ولادتش، ایران و غیر ایران دارند از او بسیار تجلیل می‌کنند ـ جمله‌ای دارد، می‌گوید:

صَلَّتِ السَّماءُ بِدَوَرانِها وَ الْاَرْضُ بِرَجَجانِها وَ الْمَطَرُ بِهَطَلانِهِ وَ الْماءُ بِسَیَلانِهِ.

می‌گوید: آسمان که گردش می‌کند آن گردشْ نماز و عبادت و پرستش آسمان است و زمین که تکان می‌خورد همین‌جور، باران که ریزش می‌کند آن ریزشْ پرستش اوست، آب که جریان پیدا می‌کند آن جریانْ پرستش و عبادت اوست.

از این مطلب هم صرف‌نظر می‌کنیم برای اینکه قبول دارم که مطلبی است در سطحی خیلی بالاتر. همین قدر خواستم عرض کرده باشم، تا وقتی می‌گوییم هرکار اخلاقی خودش یک عمل پرستشانه است، فکر ما فوراً متوجه پرستشهای آگاهانه‌ای که ما

۱. حشر / ۱
۲. حشر / ۲۴
۳. تغابن / ۱
۴. اسراء / ۴۴

خودمان به حسب تکلیف انجام می‌دهیم نشود. به هرحال این خودش یک حقیقتی است و اهل باطن، اهل دل مدعی هستند که اگر انسان در مراتب کمالات معنوی پیش برود و به قول آنها اگر گوش دلش باز بشود، تسبیح و تحمید موجودات را درک می‌کند و می‌شنود.

جملهٔ ذرات عالم در نهان — با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیر و با هُشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید[1] — محرم جان جمادان کی شوید[2]

این مسئله که شعور از مختصات انسان و حیوان نیست، در گیاهها هم هست و حتی منحصر به گیاهها هم نیست، در جمادات هم مرتبه‌ای از شعور وجود دارد، جزء مسائلی است که در علم امروز مطرح است و طرفدارانی دارد که معتقدند هر ذره‌ای از ذرات عالم در حد خودش از درجه‌ای از شعور بهره‌مند است.

حس اخلاقی، جدا از حس خداشناسی نیست

گفتیم می‌گویند اخلاق از مقولهٔ پرستش است ولی پرستش ناآگاهانه. معنی این جمله این است که قلب انسان به حسب فطرت و غریزه، خدای خودش را می‌شناسد. برای اینکه مثالی برای آگاهانه و ناآگاهانه ذکر کرده باشم [می‌گویم] مَثَلش مَثَل طفل است از نظر غریزه:

همچو میل کودکان با مادران — سرّ میل خود نداند در لبان

بچه‌ای که تازه از مادر متولد می‌شود همان روزهای اول و دوم که هنوز چشمهایش را نمی‌تواند باز کند و قطعاً از وجود مادر آگاهانه اطلاع ندارد یعنی هنوز در ضمیر و ذهنش از مادر تصویری ندارد و نمی‌داند مادری هم دارد، گرسنه که می‌شود دائم سرش را خم می‌کند، لبهایش را کج می‌کند این طرف و آن طرف، این لبها ناآگاهانه در جستجوی پستان مادر است؛ یعنی اگر از این کودک کسی توضیح بخواهد دنبال چه می‌گردی؟ قادر به توضیح نیست، اصلاً فاقد ذهن است، هنوز ذهنش از تصویرها و نقشها مزیّن نشده، که اگر هم بتواند حرف بزند باز نمی‌تواند این مطلب را بیان کند، اما ناآگاهانه به سوی چیزی

---

۱. یعنی شما انسانهایید که منکوس هستید، از این طرفید نه رو به آن طرف.
۲. مثنوی مولوی، ج ۳ / ص ۲۱۸

که وجود دارد می‌رود، ناآگاهانه در جستجوی پستان مادر است. تازه اینها در انسان خیلی ضعیف است، در حیوانات قویتر است. در حیوانات و بالخصوص در حشرات این غرایز بسیار زیاد است. در انسان هم در بسیاری از مسائل این مقدار غریزه است.

حال معنای اینکه کارهای اخلاقی از مقولۀ پرستش است چیست؟

گفتیم انسان به حسب فطرت کارهای اخلاقی را شریف و شرافتمندانه می‌داند با اینکه از خودگذشتگی است و با منطق طبیعی سازگار نیست و حتی با منطق عقل عملیِ به این معنا (یعنی عقلی که به انسان می‌گوید خودت و منافع خود را باید حفظ بکنی) سازگار نیست. معذلک انسان این کارها را انجام می‌دهد و در این کارها یک نوع شرافت و عظمتی تشخیص می‌دهد، علوّ و بزرگواری تشخیص می‌دهد، حس می‌کند که با انجام این کارها خودش را بزرگوار می‌کند؛ مثل ایثار، از خودگذشتگی و انصاف دادن.

انصاف دادن مسئلۀ عجیبی است. انسان با رقیبی روبرو می‌شود، مثلاً پزشکی با پزشک دیگر. پزشکی سابقه‌دار، معروف و مشهور راجع به تشخیص یک بیماری اظهارنظر می‌کند. یک پزشک جوان کم اسم و رسمی پیدا می‌شود، او هم اظهارنظر می‌کند. مردمی که آنجا حضور دارند وقتی دیدند دو نظرِ مخالف است، هرگز نظر یک طبیب درجۀ اول معروف مشهور درس‌خواندۀ تجربه‌کرده را نمی‌گذارند نظر یک طبیب جوان را بگیرند. اما خود آن طبیب می‌فهمد که نظر آن پزشک جوان درست است، و وقتی او توضیح داد اول کسی که مطلب را درک می‌کند خود آن طبیب سابقه‌دار است. اینجاست که انسان خودش را سر دوراهی می‌بیند: آیا من پا روی شخصیت و شهرت خودم بگذارم، آن را لگدکوب کنم، بگویم این آقا از من بهتر می‌فهمد و نسخه‌ای که من دادم غلط است، نسخه نسخه‌ای است که این آقا می‌گوید؟ این را می‌گویند انصاف. یک وقت هم پا روی انصاف خودش می‌گذارد، می‌گوید: این حرفها چیست؟! برو دنبال کارت. ممکن است در عمل نسخۀ خودش را عوض کند برای اینکه بیمار نمیرد، ولی اقرار نمی‌کند بلکه به گونه‌ای کار خودش را توجیه می‌کند.

انسان این دو حالت را دارد. گاهی انصاف می‌دهد، و این چقدر در دنیا اتفاق می‌افتد. در حدیث هم هست که یکی از مکارم اخلاق انسان، انصاف دادن به رقیبهاست. این حالت که در انسان هست ناآگاهانه، بدین جهت است که انسان خدا را می‌شناسد و یک سلسله مسائل است که بالفطره و ناآگاهانه آنها هم اسلامِ خدا یعنی قانون خداست. اسلام یعنی تسلیم به قانون خدا. خدا دو نوع قانون دارد: یک نوع قوانینی که آن قوانین را در

فطرت انسان ثبت کرده است و نوع دیگر قوانینی که در فطرت انسان نیست، بلکه از همان قوانین فطری منشعب می‌شود و تنها به وسیلهٔ انبیا بیان شده است. انبیا علاوه بر اینکه قوانین فطری را تأیید می‌کنند، یک قوانین اضافه هم برای انسان می‌آورند. آن عمق روح انسان، آن فطرت انسان، آن عمق قلب انسان، با یک شامّهٔ مخصوص، ناآگاهانه همین‌طور که خدا را می‌شناسد این قوانین خدا را می‌شناسد؛ رضای خدا را می‌شناسد و کار را بالفطره در راه رضای خدا انجام می‌دهد، ولی خودش نمی‌داند که دارد قدم در راه رضای خدا برمی‌دارد. و لهذا این مسئله مطرح است که آیا این جور کارها که ناآگاهانه در طریق رضای خداست ولی آگاهانه چنین نیست [اجر دارد یا نه؟] مثلاً یک بت‌پرست ممکن است چنین کاری بکند، چنانکه حاتم طایی کرد و امثال او می‌کردند. ما احادیث زیادی در این زمینه داریم دربارهٔ کافرانی که چنین کارهایی کرده‌اند. از پیغمبر یا ائمه سؤال کرده‌اند آیا این‌گونه کارها نزد خدا بی‌اجر است؟ جواب داده‌اند: نه، بی‌اجر هم نیست. درست است که عمدهٔ اجرها مال کارهای آگاهانهٔ انسان است، ولی اینکه انسان به حس اخلاقی خودش پاسخ می‌دهد، حس اخلاقی حسی جدا از حس خداشناسی نیست. برعکسِ آنچه که عده‌ای خیال کرده‌اند حس خداشناسی یک حس است و حس اخلاقی حس دیگر، حس اخلاقی همان حس خداشناسی است ولی حس تکلیف خداشناسی؛ حس خداشناسی و حس تکلیف خداشناسی است، یعنی حسی است که به موجب آن، انسانْ اسلام فطری را می‌شناسد، بالفطره می‌شناسد که عفو مورد رضای معبود است، بالفطره می‌شناسد که خدمت به خلق خدا و فداکاری برای خلق خدا مورد رضای معبود است، بالفطره می‌شناسد که انصاف مورد رضای معبود است، بالفطره می‌شناسد که تن به ذلت و خواری ندادن مورد رضای معبود است.

توجیه صحیح اخلاق

بنابراین آن که می‌گوید ریشهٔ اخلاق در وجدان انسان است حرفش، هم راست است و هم راست نیست. راست است به این معنی که واقعاً قلب انسان اینها را به او الهام می‌کند. اما راست نیست به این معنی که انسان خیال کند وجدان حسی است مستقل از حس خداشناسی و کارش این است که برای ما تکلیف معین می‌کند بدون اینکه مکلِّفی را به ما شناسانده باشد؛ مکلِّف هم خودش است، خودش مستقلاً برای ما تکلیف معین می‌کند و ما باید تکلیف او را بشناسیم.

بیان کانت عیبش فقط در همین جهت بود که مـی‌خواست [نـدای] وجـدان را بـه عنوان یک تکلیف که «تکلیف معین کن» از خود ضـمیر انسـان سـرچشـمه مـی‌گیرد و ماورای ضمیر انسان نیست، معرفی کند. نه، ضمیر انسان درک می‌کند تکلیف را آنچنان که درک مـی‌کند تکـلیف‌کننده را. وجـدان و الهـامات وجـدانـی، هـمه نـاشی از فـطرت خداشناسی انسان است. منطق قرآن این است. قرآن می‌گوید: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها[۱]. تقوا همان تقوَی الله است نه چیز دیگری. فجور، خروج عَن حُکْمِ الله است نه چیز دیگری.

بنابراین نظریهٔ وجدان بسیار نظریهٔ درستی است ولی عیبش این است که یک قدم آن طرف‌تر نرفته است که بگوید: نمی‌شود که یکدفعه انسان آفریده شـده بـاشد و یک نیروی مستقل از همه چیز در او پدید آمده باشد که فقط می‌گوید تکلیف تو این است. نه، وجدان انسان اتصال دارد به ریشه و تمام عالم هستی. او تکلیف تو را از جای دیگر گرفته و به تو می‌دهد؛ شامّهٔ دل است. دل شامّه دارد و با آن خدا را می‌شناسد و به طور فطری تکلیف خدا را می‌شناسد، که ما این الهامات را «اسلام فطری» می‌نامیم. وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ[۲]. همان‌طور که در تفسیر **المیزان** استنباط فرموده‌اند، نمی‌گوید: «وَ اَوْحَـیْنا اِلَیْهِمْ اَنِ افْعَلُوا الْخَیْراتِ» که بشود تکلیف تشریعی به اصطلاح، بلکه مـی‌گوید: وَ اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ ما خودِ کار خیر را در قلب مردم الهام و وحی کردیم. قرآن می‌گوید: ما به هر بشری وحی فرستادیم. اتفاقاً یکی دیگـر از امـوری کـه عـمومیت دارد وحـی است. همان‌طور که زیبایی و پرستش عمومیت دارند، در منطق قرآن وحی هم عمومیت دارد. آیا وحی منحصر است به آن شکل خاص از وحی که بر انبیای عظام می‌شود؟ آن، کاملترین درجهٔ وحی است. قرآن می‌گوید ما به هر انسانی وحی فرستاده‌ایم اما در همین حـدود: فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها، اَوْحَیْنا اِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْراتِ. نه تنها به هر انسانی، بلکه می‌گوید ما به زنبور عسل هم وحی فرستادیم: وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ[۳]. نه تنها به زنبور عسل و حیوانات، بلکه به نباتات و جمادات هم وحی فرستادیم: وَ اَوْحیٰ فی کُلِّ سَماءٍ اَمْرَها[۴]. منتها وحیی که به یک انسان عادی می‌شود دیگر توسط جبرئیل انجام نمی‌شود، شکل دیگری

۱. شمس / ۷ و ۸
۲. انبیاء / ۷۳
۳. نحل / ۶۸
۴. فصّلت / ۱۲

دارد. مثل نور است: نور پنج شمعی هم نور است، نور خورشید عالمتاب هم نور است، ولی نور بالاخره نور است. وحیی که بر پیغمبر اکرم نازل می‌شود مثل نور خورشید عالمتاب است و الهامی که به همهٔ افراد انسان شده است مثل یک چراغ چند شمعی، یک چنین چیزی.

اما آن نظریه‌ای که می‌گوید اخلاق از مقولهٔ زیبایی است آیا درست است یا درست نیست؟ هم درست است و هم نادرست. نادرست است، زیرا خیال کرده زیبایی معنوی در همین جا خاتمه پیدا می‌کند؛ یعنی روح انسان ساخته شده که فقط زیبایی معنوی یک سلسله کارها مثل راستی، امانت، ایثار، عفت، شجاعت، استقامت، انصاف و حلم را درک کند. اشتباه اینجاست. او ناآگاهانه آن کل زیبایی، منبع و اصل زیبایی را که ذات مقدس پروردگار است درک می‌کند و در نتیجه خواسته‌ها و طریق رضای او را که طریق سعادت ماست، چون او می‌خواهد و بالفطره از ناحیهٔ او می‌بیند، زیبا می‌بیند. اصلاً زیبایی عقلی، حسن و قبح عقلی در واقع برمی‌گردد به حسن و قبح قلبی. عقل از مقولهٔ ادراک است نه از مقولهٔ احساس. همهٔ حسن و قبح‌هایی که حسن و قبح عقلی نامیده می‌شوند در واقع حسن و قبح قلبی است چون حسن، زیبایی است و قبح، زشتی و اینها از مقولهٔ احساس است نه از مقولهٔ ادراک که کار عقل باشد، و احساس در واقع کار قلب است. انسان در فطرت ناآگاه خودش زیبایی آنچه را که خدا از او خواسته است درک می‌کند، چون این تکلیف را در عمق باطنش از خدا می‌بیند و هرچه از خدا می‌بیند زیبا می‌بیند. همچنین ما در شعور ظاهر خودمان وقتی که خدا را بشناسیم، هرچه از ناحیهٔ خدا درک بکنیم زیبا می‌بینیم. گفت:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

آن کسی که اخلاق را از مقولهٔ محبت می‌داند، کمی باید جلوتر برود. آخر چگونه است که انسان شیء یا فرد دیگری را که بکلی مغایر با خودش است و هیچ ارتباط و اتصالی بین او و آن شیء یا فرد نیست دوست می‌دارد؟ این دوستی با هیچ منطقی جور در نمی‌آید. ولی انسان دوست دارد انسانهای دیگر را، دوست دارد حیوانها را، دوست دارد خیلی اشیاء دیگر را، نه آن جور دوستی که برای خودش دوست دارد. آن که از حساب خارج است. دوست دارد به طوری که کأنّه جزء شخصیت خودش است؛ یعنی همان‌طور که می‌خواهد به خودش خدمت کند، می‌خواهد به آنها خدمت کند. نه دوست دارد که آنها

را به نفع خودش به کار ببرد، بلکه دوست دارد در حدی که خودش را در خدمت آنها قرار می‌دهد، چرا؟ آیا این یک امر بی‌منطق است که در انسان پیدا شده یا نه؟ البته منطق دارد. منطق این هم خداست، همان اسلام فطری است، تکلیف الهی است. انسان با شامّهٔ قلب خودش حس می‌کند که محبوب واقعی‌اش آن را از او می‌خواهد. از این جهت است که آن را دوست دارد. بنابراین توجیه صحیح اخلاق همین [نظریهٔ پرستش] است.

اخلاق از مقولهٔ عبادت و پرستش است

هرکدام از این نظریات ـ همان‌طور که دیدید ـ قسمتی از حقیقت را دارد نه تمام حقیقت را. تمام حقیقت این است که اخلاق از مقولهٔ عبادت و پرستش است. انسان به همان میزان که خدا را ناآگاهانه پرستش می‌کند، ناآگاهانه هم یک سلسله دستورهای الهی را پیروی می‌کند. وقتی که شعور ناآگاهش تبدیل به شعور آگاه بشود ـ که پیغمبران برای همین آمده‌اند[1] ـ آنوقت دیگر تمام کارهای او می‌شود اخلاقی، نه فقط همان یک عده کارهای معین؛ خوابیدن او هم می‌شود یک کار اخلاقی، غذا خوردن او هم می‌شود یک کار اخلاقی. یعنی وقتی برنامهٔ زندگی ما براساس تکلیف و رضای حق تنظیم شد، آنوقت خوردن ما، خوابیدن ما، راه رفتن ما، حرف زدن ما و خلاصه زندگی و مردن ما یکپارچه می‌شود اخلاق، یعنی یکپارچه می‌شود کارهای مقدس: **اِنَّ صَلاتی وَ نُسُکی وَ مَحْیایَ وَ مَماتی لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمینَ**[2]، همه چیز می‌شود لله و همه چیز می‌شود اخلاق.

در باب اخلاق یک سلسله نظریات دیگر هم هست و اول قصد داشتم آنها را هم ذکر بکنم بعد به نظریهٔ پرستش بپردازم، ولی دیدم اینها بحث ما را از محور خودش خارج می‌کند؛ چون آن نظریات در واقع می‌خواهند شریفترین شرافتها را از انسان بگیرند و اصلاً می‌خواهند معتقد نباشند که واقعاً یک سلسله کارهای اخلاقی و شرافتمندانه‌ای هم در عالم وجود دارد و انسانهایی بدون آنکه بخواهند منافع مادی داشته باشند آن کارها را به خاطر خصلت شرافت و قداستشان انجام می‌دهند. در واقع منکر اخلاق به این معنی هستند. آن نظریات را بعد انتقاد می‌کنیم. مثلاً نظریهٔ برتراند راسل که اخلاق را از مقولهٔ

---

۱. پیغمبران آمده‌اند برای اینکه ما را به فطرت خودمان سوق بدهند و آن شعور ناآگاه و آن امر فطری را تبدیل کنند به یک امر آگاهانه.

۲. انعام / ۱۶۲ [ترجمه: همانا نماز و طاعت و کلیهٔ اعمال من و حیات و ممات من همه برای خداست که پروردگار جهانهاست (از زبان ابراهیم علیه‌السلام).]

هوشیاری می‌داند، یا اخلاق مارکسیستی و یا اخلاق اگزیستانسیالیستی را ان‌شاءالله خواهیم گفت. ولی اینها اخلاق را از اوج خودش پایین آورده‌اند، در حالی که برای انسان شرافتی قائل هستند و به انسانیت اعتقاد دارند.

اخلاق فقط در مکتب خداپرستی قابل توجیه است

البته این را هم عرض بکنم: تمام کسانی که [اخلاق به این معنی را] منکر می‌شوند، در یک جا مجبورند قبول کنند. مثلاً همان برتراند راسل جای دیگر که می‌رسد دم از انسانیت و شرافت انسانی می‌زند. ولی فلسفه‌های آنها به هیچ وجه نمی‌تواند شرافت انسانی را تأیید و توجیه کند. مسئلهٔ اخلاق و شرافتهای انسانی و اخلاقی جز در مکتب خداپرستی در هیچ مکتب دیگری قابل توجیه و تأیید نیست. تنها این مکتب است که می‌تواند آن را توجیه کند، و اساساً خود همین اخلاق و شرافت اخلاقی در وجود انسان یکی از دروازه‌های معنویت است، یعنی یکی از دروازه‌هایی است که انسان را با عالم معنا آشنا می‌کند و به عالم مذهب معتقد می‌نماید.

مراتب عبادت

چون دربارهٔ عبادت در این زمینه بحث کردیم یک مطلب دیگر را باید عرض بکنم و آن این است که عده‌ای در کتابهایشان نوشته‌اند که اساساً مذهب با اخلاق به آن معنای شرافت اخلاقی جور در نمی‌آید، زیرا مذهب معنایش این است که انسان خدا را عبادت کند و عبادت خدا فقط برای ترس از جهنم و یا طمع بهشت است، پس برمی‌گردد به مطامع مادی انسان و حال آنکه کار اخلاقی یک کار شرافتمندانه است یعنی فقط به خاطر شرافت و قداست آن کار است. این مطلب را توضیح بدهم.

از نظر دین مقدس اسلام عبادت مراتب دارد. عالیترین عبادت عبادتی است که از همهٔ این امور خالی است، یعنی در آن نه طمع بهشتی هست و نه ترس از جهنمی. ولی در عین حال عبادتهایی هم که به طمع بهشت و یا به خاطر ترس از جهنم است، عبادت است. فی‌الجمله توضیح می‌دهم: در **نهج‌البلاغه** و در احادیث زیادی ما این مطلب را داریم. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرماید: عبادتهایی که مردم می‌کنند سه گونه است.

بعضی خدا را عبادت می‌کنند به طمع ثواب فَتِلْکَ عِبادَةُ التُّجّارِ[۱] ایـن عـبادت، عـبادت تاجرانه است؛ یعنی اینها می‌خواهند با خدا تجارت کنند، چیزی بدهند و چـیز بـیشتری بگیرند. یک بازرگان در مبادلات خودش همیشه کالایی را می‌دهد بـرای ایـنکه چـیزی بیشتر از سرمایهٔ اصلی‌اش (یعنی اصل سرمایه را با یک مقدار سود) بگیرد. فرمود: این عبادت، عبادت تاجرانه است. و بعضی خدا را پرستش می‌کنند از ترس. فرمود: این عبادت، عبادت غلامانه است، عبادت بردگان است؛ مثل عمل بردگان است کـه در زیـر شـلاق اربابها قرار می‌گیرند در حالی که به آنها تکلیف می‌کنند، و آنان از ترس اینکه اگر تکلیف را انجام ندهند شلاق می‌خورند تکلیف را انجام می‌دهند. ولی بعضی خدا را عبادت می‌کنند شُکْراً یعنی سپاسگزارانه، یا در بعضی احادیث: حُبّاً از روی دوستی، یعنی خدا را پرستش می‌کند فقط به دلیل اینکه او را دوست دارد. او در واقع فطرتش در شعور آگـاهش هـم منعکس است، خدا را آن گونه عبادت می‌کند که فطرت خداپرستی اقتضا می‌نماید. چون خدا را دوست دارد، پرستش می‌کند. اگر خدا بهشت و جهنمی هم خلق نکرده بود، او خدا را پرستش می‌کرد.

> اِلٰهی ما عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نارِکَ وَ لا طَمَعاً فی جَنَّتِکَ بَلْ وَجَـدْتُکَ اَهْـلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدْتُکَ[۲].
>
> خدایا من تو را پرستش نکردم از ترس آتش جهنمت، و پرستش نکردم به طمع بهشتت، بلکه فقط تو را شایستهٔ پرستش می‌بینم.

این کلمهٔ اَهْلاً لِلْعِبادَةِ خیلی معنی دارد. فقط به دلیل اینکه تو، تو هستی و من، من هستم [تو را عبادت می‌کنم.] طبیعی‌ترین چیزها در عالم این است که تو معبود باشی و من عابد و پرستنده. نمی‌دانم به مضامین دعای کمیل، این دعای عالیةالمضامین، هیچ توجه دارید؟ مضامین این دعا را از اول آن: اَللّٰهُمَّ اِنّی اَسْأَلُکَ بِرَحْمَتِکَ الَّتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ تا آخر: وَ سَلَّمَ تَسْلیماً کَثیراً با دقت مطالعه کنید ببینید علی چه می‌گوید و معنی پرستش عاشقانه و سپاسگزارانه و معنی از خود خارج شدن چیست. با توجه به اینکه در منطق علی

---

۱. نهج‌البلاغه، باب حِکَم، حدیث ۲۲۹، ص ۱۱۹۲

۲. بحارالانوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱، ص ۱۴ [بجای نارک و جنّتک به ترتیب عقابک و ثوابک آمـده است. از علی علیه‌السلام]

کوچکترین اغراق و مبالغه نیست، خصوصاً آنجا که با خدای خودش سخن می‌گوید، به جمله‌هایی می‌رسیم که برای ما اصلاً قابل تصور نیست. راجع به آتش جهنم می‌گوید: وَ هٰذا ما لا تَقومُ لَهُ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ آتش جهنم از نوع آتشهای دنیا نیست، آتشی است که تمام آسمانها و زمین در مقابل آن مقاومت ندارند. در عین حال در همان‌جا می‌گوید:

هَبْنی صَبَرْتُ عَلیٰ عَذابِکَ فَکَیْفَ اَصْبِرُ عَلیٰ فِراقِکَ، هَبْنی صَبَرْتُ عَلیٰ حَرِّ نارِکَ فَکَیْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلیٰ کَرامَتِکَ.

فرضاً طاقت صبر بر چنین عذابی را داشته باشم، صبر بر جدایی از تو را ندارم (عبادت عاشقانه یعنی این). فرضاً صبر مقاومت در مقابل آن حرارتها را داشته باشم، چگونه می‌توانم در مقابل اینکه کرامتت از من گرفته شده و لطفت از من بازداشته شده است صبر نمایم؟! صبرِ این را هرگز علی ندارد. عبادت پرستشانه این است. مقام انسان خیلی بالاتر از این است. منحصر به علی علیه‌السلام نیست؛ در دنیا زیاد هستند انسانهایی که واقعاً می‌رسند به حدی که حافظ می‌گوید:

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست کس
هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس

و لا حول و لا قوة الّا باللّه العلیّ العظیم و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا اللّه...

خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، قلبها و روحهای ما را مزیّن به اخلاق فاضله بفرما، [اموات] ما را مشمول عنایت خود بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

اخلاق اسلامی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسولِهِ وَلِلْمُؤْمِنینَ[1].

بحث در اطراف این مطلب بود که قداستهای اخلاقی و به عبارت دیگر گرایشهای انسان به خُلقهای مقدس، از مقولهٔ پرستش است و توضیحاتی دادیم. اکنون می‌خواهیم بحثی دربارهٔ خصوص اخلاق اسلامی با توجه به کتاب و سنت و کلمات پیشوایان دین ایراد بکنیم. قبلاً این مطلب را عرض کردم که این بحث که آیا اخلاق از چه مقوله‌ای است، صرفاً یک بحث نظری نیست. هر صاحب نظریه‌ای ناچار معتقد است که در تعلیم و تربیت‌های اخلاقی باید دست روی نقطه‌ای گذاشت. آن که مثلاً اخلاق را از مقولهٔ عاطفه می‌داند ناچار تکیه‌اش روی عاطفه است و بس، و آن که از مقولهٔ اراده می‌داند دست روی نقطهٔ دیگری می‌گذارد، و آن که از مقولهٔ وجدان می‌داند دست روی نقطهٔ دیگری، و همین‌جور. حالا می‌خواهیم بفهمیم که در اخلاق اسلامی بیشتر دست روی چه نقطه‌ای گذاشته شده است. ما اگر به قرآن کریم و کلمات پیشوایان دین، به **نهج‌البلاغه** و سایر منابع و مدارک اسلامی مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که در اخلاق اسلامی بیشتر انگشت روی چه نقطه‌ای در روح انسان گذاشته شده است.

---

۱. منافقون / ۸

دنیای روح انسان

روح انسان یک دنیای عجیبی است. عجیب‌ترین دنیاهای عالم، دنیای روح و روان انسانی است. گاهی من پیش خودم دستگاه روح انسانی را تشبیه می‌کنم به یک دستگاه ضبط صوت، اما نه دستگاه ضبط صوتی که فقط یک نوار بشود روی آن گذاشت و همان یک نوار را بتوان به صدا درآورد. ضبط صوتی را فرض کنید ـ و شاید چنین ضبط صوت‌هایی هم باشد ـ که در آن دهها و بلکه صدها نوار هست و در هر نواری صدایی ضبط شده است. شما دست روی هر دگمه‌ای بگذارید یکی از آن نوارها به گردش درمی‌آید و یک آواز مخصوص را می‌شنوید. مثلاً دست روی یکی از دگمه‌ها می‌گذارید، قرآن عبدالباسط می‌خواند؛ دست روی دگمۀ دیگری می‌گذارید، یک نوار دیگر به حرکت درمی‌آید و مثلاً یک سخنران، سخنرانی مذهبی می‌کند؛ دست روی یک دگمۀ دیگر می‌گذارید، نوار دیگری به حرکت در می‌آید و مثلاً یک آوازه‌خوان، آوازه‌خوانی می‌کند. بستگی دارد که شما دست روی کدام نقطه بگذارید.

حقیقتاً روح انسان همین‌گونه است؛ یعنی خدای متعال استعدادهای گوناگونی در وجود انسانی گذاشته است. مربیان بشر، هر گروهی انگشت روی یکی از آن استعدادها گذاشته‌اند. در نتیجه یک وقت شما می‌بینید ملتی به وجود می‌آید که تمام این ملت یکصدا حرفشان مثلاً حماسه‌های سیاسی و تعصبهای ملی است و غیر از این چیز دیگری نیست و گویی فقط این یک نوار در وجود اینها به صدا درآمده. ملت دیگری را می‌بینید که در اثر اینکه انگشت روی نقطۀ دیگری از روح آنها گذاشته شده است، همه دم از زهد و ریاضت می‌زنند. ملت دیگر دم از چیز دیگر. همچنین هر فردی دم از چیزی می‌زند. در وجود هر فردی همۀ این استعدادها وجود دارد ولی انگشت روی یکی یا دوتا از این استعدادها گذاشته و آن را به صدا درآورده‌اند، باقی دیگر خاموش است. هر مکتب اخلاقی انگشت روی یکی از خصلتهای روح بشر گذاشته است.

حال، آیا در میان تمام این دگمه‌ها یک دگمه وجود دارد که اگر دست روی آن بگذاریم تمام این نوارها به حرکت در می‌آیند و به طور هماهنگ کار خودشان را انجام می‌دهند یا نه؟ این هم خودش سؤالی است. هر مکتبی که بتواند دست روی نقطه‌ای بگذارد که با دست گذاشتن روی آن نقطه تمام استعدادهای وجود انسان هماهنگ با یکدیگر و بدون افراط و تفریط به حرکت درآیند آن مکتب، مکتب جامعی است. این مطلب را فعلاً به عنوان مقدمه در نظر داشته باشید تا وارد مطلب دیگری بشویم، بعد

ببینید چگونه نتیجه‌گیری می‌کنیم.

تحقیر و تجلیل نفس

در قرآن و در متون اسلامی، ما به منطقی برمی‌خوریم که اگر وارد نباشیم شاید خیال کنیم تناقضی در کار است. مثلاً در قرآن وقتی سخن از نفس انسان یعنی «خود» انسان به میان می‌آید، گاهی به این صورت به میان می‌آید: با هواهای نفس باید مبارزه کرد، با نفس باید مجاهده کرد، نفس «امّارةٌ بالسّوء» است، **اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَویٰ. فَاِنَّ الْـجَنَّةَ هِیَ الْـمَأْویٰ**[1] هرکس که از مقام پروردگارش بیم داشته باشد و جلو نفس را از هواپرستی بگیرد، مأویٰ و جایگاه او بهشت است، **فَاَمّا مَنْ طَغیٰ. وَ اٰثَرَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیا. فَاِنَّ الْجَحیمَ هِیَ الْـمَأْویٰ**[2]. **اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَویٰهُ**[3] آیا دیدی آن کسی را که هوای نفس خودش را معبود خویش قرار داده است؟ همچنین از زبان یوسف صدّیق نقل می‌کند که به یک شکل بدبینانه‌ای به نفس خودش می‌نگرد، می‌گوید: **وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسی اِنَّ النَّفْسَ لَاَمّارَةٌ بِالسّوءِ**[4]. در ارتباط با حادثه‌ای که مورد تهمت قرار گرفته است، با اینکه صددرصد به اصطلاح برائت ذمّه دارد و هیچ‌گونه گناه و تقصیری ندارد، در عین حال می‌گوید من نمی‌خواهم خودم را تنزیه کنم و بگویم که من بالذات چنین نیستم، من نمی‌خواهم خودم را تبرئه کنم چون می‌دانم که نفس، انسان را به بدی فرمان می‌دهد.

پس [طبق این آیات] آن چیزی که در قرآن به نام «نفس» و «خود» از او اسم برده شده چیزی است که انسان باید با چشم بدبینی و به چشم یک دشمن به او نگاه کند، نگذارد او مسلط بشود، و او را همیشه مطیع و زبون نگه دارد.

در مقابل، ما به آیات دیگری برمی‌خوریم که از نفس ـ که باز معنایش «خود» است ـ تجلیل می‌شود: **وَ لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰیهُمْ اَنْفُسَهُمْ**[5] از آن گروه مباشید که خدای خود را فراموش کردند، خدا هم خودشان را، نفسشان را از آنها فراموشاند. خوب، اگر

---

۱. نازعات / ۴۰ و ۴۱

۲. نازعات / ۳۷-۳۹ [ترجمه: پس آن کس که طغیان کرد و زندگی دنیا را برگزید، دوزخ جایگاه اوست.]

۳. جاثیه / ۲۳

۴. یوسف / ۵۳

۵. حشر / ۱۹

این نفس همان نفس است چه بهتر که همیشه در فراموشی باشد. **قُلْ اِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ**[۱] بگو باختگان، زیان کردگان، آنها نیستند که ثروتی را باخته و از دست داده باشند (یعنی آن یک باختن کوچک است)، باختن بزرگ این است که انسان نفس خود را ببازد، «خودِ» خود را ببازد و به اصطلاحِ اگزیستانسیالیستهای امروز خویشتنِ خود را ببازد. ثروت، سرمایهٔ مهمی نیست؛ بزرگترین سرمایه‌های عالَم برای یک انسان، نفس خود انسان است. اگر کسی خود را باخت دیگر هرچه داشته باشد گویی هیچ ندارد، که به این تعبیر باز هم ما در قرآن داریم. تعبیراتی از قبیل فراموش کردن خود، باختن خود، فروختن خود، به شکل فوق‌العاده شدیدی نکوهش شده که انسان نباید خودش را فراموش کند، نباید خودش را ببازد، نباید خودش را بفروشد، و از طرف دیگر انسان باید با هوای خودش مبارزه کند که این «خود» فرمان به بدی می‌دهد. از جمله قرآن می‌گوید: آیا دیدی آن کسی را که خواسته‌های خود را معبود خویش قرار داد؟

«نفس» در سنت و حدیث

حال می‌رویم سراغ سنت و حدیث؛ مثلاً می‌رویم سراغ **نهج‌البلاغه**. در یک جا می‌بینیم نفس و هوای نفس با شدت و کوبندگی عجیبی کوبیده می‌شود، و این موارد زیاد است: **اَلْمُؤْمِنُ لایُمْسی وَ لا یُصْبِحُ اِلّا وَ نَفْسُهُ ظَنونٌ عِنْدَهُ**[۲] مؤمن خصلتش این است: صبحی را به شام نمی‌برد و شبی را به صبح نمی‌آورد مگر اینکه نفسش مورد بدگمانی اوست، همیشه با یک نوع بدگمانی به نفس خود نگاه می‌کند، مثل آدمی که همسایهٔ خائنی داشته باشد که به او اعتماد ندارد و دائماً در فکر این است که این همسایه خیانتی نکند. علی علیه السلام می‌گوید: مؤمن باید همیشه به نفس خودش به چشم یک خائن و کسی که نمی‌شود به او اعتماد کرد و مورد بدگمانی و بدبینی است نگاه کند. در این زمینه در ادبیات اسلامی ـ چه عربی و چه فارسی ـ بسیار است. سعدی می‌گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی اینکه در نفس خوشبین مباش دگر اینکه در غیر بدبین مباش

به مردم بدبین نباشید، به خودتان خوشبین نباشید.

---

۱. زمر / ۱۵

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۵، ص ۵۶۶، به این صورت: ... اَنَّ الْمُؤْمِنَ...

از طرف دیگر در **نهج‌البلاغه** به جمله‌هایی برمی‌خوریم که در آنها نفس و «خود» تجلیل و تکریم شده است الیٰ غیرالنهایه.

علی علیه‌السلام در وصیتنامه‌ای که به فرزند بزرگوارش امام مجتبی (سلام الله علیه) می‌نویسد، می‌فرماید:

اَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ کُلِّ دَنِیَّةٍ وَ اِنْ ساقَتْکَ اِلَی الرَّغائِبِ فَاِنَّکَ لَنْ تَعْتاضَ بِما تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِکَ عِوَضاً[۱].

پسرکم! نفس خود را گرامی و محترم بدار از اینکه به یک پستی دچار بشود، زیرا اگر از نفس خود چیزی را باختی و از دست دادی دیگر هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را پر کند. اگر بدنت را از دست بدهی جایش پرشدنی هست، تا چه رسد که مال و ثروتت را از دست بدهی. هرچه را از دست بدهی چیز دیگری می‌تواند جای آن را پر کند (گفت: آنچه عوض دارد گله ندارد) اما یک چیز است که اگر آن را از دست بدهی دیگر جاپرکن ندارد [و آن نفس خودت است.] **فَاِنَّکَ لَنْ تَعْتاضَ بِما تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِکَ عِوَضاً** اگر از خودِ خود، از خویشتن خود چیزی را از دست بدهی، عوض برایش پیدا نمی‌کنی. نظیر این مضمون است شعری از امام صادق (سلام الله علیه). در **بحار** در احوال امام صادق نقل می‌کند که ایشان این شعر را می‌خواندند:

اُثامِنُ بِالنَّفْسِ النَّفیسَةِ رَبَّها وَ لَیْسَ لَها فِی الْخَلْقِ کُلِّهِمْ ثَمَنٌ[۲]

من با نفس خودم هیچ موجودی را برابر نمی‌کنم. اگر بخواهی با نفس خودم معامله بکنی، هیچ چیزی را با آن برابر نمی‌کنم جز پروردگارم؛ در عوض، فقط او را می‌گیرم. از آن که بگذرد، حاضر نیستم این سرمایهٔ خودم و این خویشتنِ خودم را بدهم. تمام دنیا و مافیها را، تمام ماسِوَی الله را من با این گوهر نفیس برابر نمی‌کنم. و به این مضمون زیاد داریم. از امام سجاد (سلام الله علیه) سؤال می‌کنند که: مَنْ اَعْظَمُ النّاسِ خَطَراً از همهٔ مردم با اهمیت‌تر کیست؟ فرمود: **مَنْ لَمْ یَرَ الدُّنْیا خَطَراً لِنَفْسِهِ**[۳] آن کسی که تمام دنیا را با خودش برابر نمی‌کند. باز امیرالمؤمنین در **نهج‌البلاغه** می‌فرماید: **مَنْ کَرُمَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَیْهِ**

۱. نهج‌البلاغه، کتاب ۳۱، قسمت ۴۶، ص ۹۲۹

۲. بحارالانوار، ج ۷۵ / ص ۱۳۵، باب ۲۱

۳. فی رحاب ائمة اهل البیت، ج ۴ / ص ۷۶

شَهَواتُهُ[1] آن کس که نفسش، جانش، خودش در نزد خودش گرامی باشد، آن کس که کرامت و عظمت نفس خودش را و در واقع خودش را درک بکند، برای او شهواتْ خیلی کوچک است و مخالفت با شهوات کار کوچکی است. به این مضمون و تعبیرهایی از قبیل کرامت نفس، عزت نفس، نفاست نفس و احترام نفس الی ما شاءالله در اخبار و روایات هست که حتماً قسمتی از اینها را باید خواند.

کرامت و عزت نفس، محور اخلاق اسلامی

حدود سیزده سال پیش به مناسبت سوم شعبان از طرف دانشسرای عالی یک جلسهٔ سخنرانی از من خواستند راجع به حضرت امام حسین علیه السلام. یادم هست در آنجا تحت عنوان «مسئلهٔ خودی در اخلاق» سخنرانی کردم[2]. از همان وقت این فکر برای من پیدا شد و هرچه بیشتر مطالعه کردم بیشتر به این فکر اعتقاد پیدا کردم که در اخلاق اسلامی، محور و آن چیزی که حجم اخلاقی به دور آن می‌گردد یا ـ به تعبیری که امشب گفتم ـ آن نقطه‌ای از روح انسان که اسلام روی آن دست گذاشته است برای احیای اخلاق انسانی و برای اینکه انسان را به سوی اخلاق سوق بدهد، کرامت و عزت نفس است. ناچار باید لااقل قسمتی از آیات و احادیث در این زمینه را برای شما بخوانم، و تا اینها را نخوانیم درست آشنا نمی‌شویم.

عزت نفس: وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسولِهِ وَلِلْمُؤْمِنینَ[3] عزت منحصراً از آنِ خداست و پیامبر خدا و مؤمنین. مؤمن باید همیشه عزیز باشد و عزیز است.

پیغمبر اکرم فرمود: اُطْلُبُوا الْحَوائِجَ بِعِزَّةِ الْاَنْفُسِ[4]. انسان احتیاج پیدا می‌کند به انسانهای دیگر. آیا عرض احتیاج به انسانهای دیگر خوب است یا بد؟ برخی مکتبها می‌گویند خوب است، مخصوصاً از این جهت که هرچه انسان بیشتر اظهار احتیاج و تذلّل و خواستاری بکند نفس خودش را بیشتر خوار و ذلیل کرده؛ برای تهذیب نفس خوب است.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۱، ص ۱۲۹۳

۲. [تنظیم شدهٔ این سخنرانی در اواخر کتاب آمده است.]

۳. منافقون / ۸

۴. نهج‌الفصاحه، حدیث ۳۲۵، ص ۶۴

کلبیّون و ملامیّه

گروهی بوده‌اند در یونان قدیم که اینها را کلبیّون می‌گویند. اینها در اخلاق توصیه می‌کردند به دنائت و پستی، و هرچه انسان خودش را بیشتر پست می‌کرد از نظر اینها اخلاقی‌تر بود. و در غیر کلبیّون هم چنین افرادی در دنیا بوده‌اند. در اخلاق صوفیانهٔ ما نیز چنین کلماتی هست ولی نه زیاد، چون اینها متأثر از اخلاق اسلامی هستند و از عزت و کرامت نفس هم زیاد گفته‌اند. هرچه باشد اینها هم گروهی از بشر هستند، اشتباهاتی در حرفهایشان هست. گاهی در اخلاق صوفیانهٔ ما ضد این تعبیر اسلامی دیده می‌شود. اساساً گروهی از متصوّفه پیدا شدند که اینها را ملامتیان یا ملامیّه می‌گفتند. ملامیّه روششان این بود که می‌گفتند برای اینکه نفس امّاره را ذلیل کنیم باید هرچه می‌توانیم خودمان را در نظرها خاکسار بکنیم[1]، کسی برای ما ارزشی قائل نباشد و در واقع عزت نفس را از دست بدهیم.

اشتباه سعدی و برخی از متصوّفه

من مکرر گفته‌ام که این شعر سعدی تعبیر صحیحی نیست. علی‌رغم اینکه سعدی نصایح بسیار سودمندی دارد که از متن اسلام گرفته شده است ولی در سخنانش این چیزها هم هست:

من آن مورم که در پایم بمالند   نه زنبورم که از نیشم بنالند

من افتخار می‌کنم که یک مورچه‌ام که زیر دست و پاها پامال می‌شوم، زنبور نیستم که مردم از نیش من ناله کنند. این درست نیست. زبان حال یک مسلمان این است:

نه آن مورم که در پایم بمالند   نه زنبورم که از نیشم بنالند

مگر امر دایر است که انسان یا مور باشد و یا زنبور؟! نه مور باش و نه زنبور. بعد می‌گوید:

چگونه شکر این نعمت گزارم   که زور مردم‌آزاری ندارم

من خدا را شکر می‌کنم که زور ندارم کسی را بیازارم. خوب زور نداری بیازاری که هنری نیست، هنر این است که زور داشته باشی و نیازاری. زبان حال یک مسلمان این است:

چگونه شکر این نعمت گزارم   که دارم زور و آزاری ندارم

---

۱. شاید درویشهای خاکساری هم که الآن می‌گویند ـ لااقل این اسم ـ از همان زمان مانده.

اینها همان افراط در اخلاق بعضی از روشهای ملامتیه و صوفیانه است که اسلام چنین چیزی را نمی‌پذیرد.

یا در بعضی از کتب نقل کرده‌اند که فلان درویش معروف گفت که من در سه وقت از هر وقت دیگر بیشتر خرسند شدم. یکی اینکه یک وقتی در یکی از مساجد سخت بیمار بودم (اینها کسی را هم نداشتند، اغلب مثل سیّاحها بودند) در مسجد خوابیده بودم و از شدت تب و ناراحتی قدرت حرکت کردن نداشتم. خادم مسجد آمد و همهٔ افرادی را که در مسجد خوابیده بودند بلند کرد. از جمله با پا زد به من که بلند شو! ولی من قدرت بلند شدن نداشتم. بعد از چند بار که این کار را تکرار کرد و من بلند نشدم، آمد پایم را گرفت کشید و مرا انداخت در کوچه. آنقدر در نظر او خوار بودم که این جور مرا مثل یک لش مرده کشید و برد آنجا. خیلی خرسند شدم که نفسم کوبیده شد.

یک وقت دیگر زمستان بود. پوستینم را می‌گشتم. آنقدر شپش در آن یافتم که نفهمیدم پشم این پوستین بیشتر است یا شپش آن. این هم یکی از جاهایی بود که خیلی خرسند شدم از اینکه نفس خودم را پایمال کردم.

دیگر اینکه یک وقتی سوار کشتی بودم. یک آدم بطّال و آکتور برای سرگرمی دیگران بازی درمی‌آورد. همه را دور خودش جمع کرده بود و افسانه می‌گفت. از جمله می‌گفت: بله، یک وقتی رفته بودیم به جنگ با کفار. روزی اسیری گرفتم. می‌خواست نشان بدهد که چگونه آن اسیر را می‌بردم؛ به اطراف نگاه کرد، از من بی‌دست‌وپا تر و بی‌شخصیت‌تر پیدا نکرد. ناگهان آمد جلو، ریش مرا گرفت و کشید به طرف جلو و گفت: این‌طور می‌بردم. مردم هم خندیدند. خیلی خوشحال شدم.

اینها صحیح نیست. بعضی هم ممکن است در حد افراط باشند که حتی اگر نیازی هم داشته باشند، به احدی نمی‌گویند. پیغمبر فرمود: **أُطْلُبُوا الْحَوائِجَ** حاجتهایتان را بخواهید، ولی **بِعِزَّةِ الْاَنْفُسِ** اما عزت نفس را از دست ندهید. آنجا که حاجتتان را با دوست و رفیقی بیان می‌کنید، تا آنجا که شرافتتان، عزت و کرامت نفستان پایمال نشده جلو بروید. آنجا که دارد بر کرامت و عزت نفستان خدشه وارد می‌آید توقف کنید، نیازمندی و نداشتن بهتر است. کما اینکه باز در **نهج‌البلاغه** است: **اَلْـمَنِيَّةُ وَ لَا الدَّنِيَّةُ**[1] مرگ و نه

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۰، ص ۱۲۷۳

پستی، **اَلتَّقَلُّلُ وَ لَا التَّوَسُّلُ**[۱] به کم ساختن و دست پیش کس و ناکس دراز نکردن.

علی علیه‌السلام در یکی از خطابه‌هایی که در صفّین خوانده و در **نهج‌البلاغه** هست، دم از پیروزی و غلبه می‌زند و می‌گوید: اصلاً زندگی‌ای که با توسری خوری و زیردستی باشد، مردن از آن بهتر است، و مردنی که با پیروزی باشد بر چنین زندگی هزاران بار ترجیح دارد. آخرین جملهٔ آن حماسه‌اش این است: **فَالْمَوْتُ فی حَیٰوتِکُمْ مَقْهورینَ وَ الْحَیٰوةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ**[۲] مردن این است که مغلوب و مقهور و توسری‌خور دیگران باشید ولو روی زمین راه بروید، و زندگی این است که پیروز باشید ولو زیر خاک باشید. خود قرآن می‌فرماید: **وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنینَ**[۳].

کرامت و عزت نفس در سخنان امام حسین علیه‌السلام

با اینکه از امام حسین علیه‌السلام کلام زیادی نقل نشده، اگر به نسبت حساب کنیم، در میان ائمه از ایشان بیشتر از همه در مسئلهٔ کرامت و عزت نفس مأثور است. از جمله کلمات قصار ایشان است که در **بحار** نقل می‌کند: **مَوْتٌ فی عِزٍّ خَیْرٌ مِنْ حَیٰوةٍ فی ذُلٍّ**[۴] مردن با عزت از زندگی در ذلت بهتر است و بر آن ترجیح دارد. جملهٔ معروف ایشان: **هَیْهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ**[۵] عجیب است و از آن جمله‌هایی است که تا دامنهٔ قیامت از آن حرارت و نور می‌تابد، حماسه و کرامت و عزت و شرافت نفس می‌بارد:

> **اَلا وَ اِنَّ الدَّعِیَّ بْنَ الدَّعِیِّ قَدْ رَکَزَ بَیْنَ اثْنَتَیْنِ بَیْنَ السَّلَّةِ وَ الذِّلَّةِ وَ هَیْهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ! یَأْبَی اللهُ ذٰلِکَ لَنا وَ رَسولُهُ وَ الْمُؤْمِنونَ وَ حُجورٌ طابَتْ وَ طَهُرَتْ وَ اُنوفٌ حَمِیَّةٌ وَ نُفوسٌ اَبِیَّةٌ مِنْ اَنْ نُؤْثِرَ طاعَةَ اللِّئامِ عَلیٰ مَصارِعِ الْکِرامِ**[۶].

[در روز عاشورا امام حسین] گاهی سوار اسب می‌شد و با مردم صحبت می‌کرد. یک نوبت که می‌خواست صدایش را همه بشنوند سوار شتر شد که بلند باشد (مثل کسی که

---

۱. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۳۹۰، ص ۱۲۷۳

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۵۱، ص ۱۳۸

۳. آل‌عمران / ۱۳۹ [ترجمه: شما برتر هستید اگر مؤمن باشید.]

۴. **بلاغة‌الحسین**، ص ۱۴۱

۵ و ۶. **مقتل خوارزمی**، ج ۲ / ص ۷ و ۸؛ و با اندک اختلافی **تحف‌العقول**، ص ۱۷۱؛ **لهوف** (با ترجمه)، ص ۹۷ و ۹۸

روی منبر است و از دیگران بالاتر است، چون دیگران سوار اسب بودند) و در وسط میدان همه او را ببینند. آنگاه جملات فوق را فرمود: **هَیْهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ** ما کجا و تن به خواری دادن کجا؟! تفاوت از زمین تا آسمان است. خدای ما برای ما ذلت را نمی‌پسندد، پیامبر نمی‌پسندد؛ آن دامنهایی که ما در آن دامنها پرورش یافته‌ایم، دامن علی و پستان زهرا به ما اجازه نمی‌دهد. اگر از مؤمنین جهان تا دامنهٔ قیامت بپرسند، رفراندوم کنند که شما برای حسین ذلت را می‌پسندید یا شمشیر را، تمام مؤمنین عالم خواهند گفت ما شمشیر را می‌پسندیم نه ذلت را. **مِنْ اَنْ نُؤْثِرَ طاعَةَ اللِّئامِ عَلیٰ مَصارِعِ الْکِرامِ** آنها نمی‌پسندند که ما اطاعت لئیمان و پست‌فطرتان را ترجیح بدهیم بر خوابگاه مردمان بزرگوار، یعنی بر مقاتل و کشتنگاهها.

از سخنان امام در روز عاشوراست: **لا وَ اللهِ لا اُعْطیهِمْ بِیَدی اِعْطاءَ الذَّلیلِ وَ لا اَفِرُّ فِرارَ الْعَبیدِ**[۱]. همچنین از سخنان آن حضرت است: **اَلصِّدْقُ عِزٌّ وَ الْکِذْبُ عَجْزٌ** (نظیر این جمله‌ها در کلمات ائمه زیاد داریم) راستی عزت است و دروغ از ناتوانی است. نکته‌ها همه در این موارد است که تدریجاً شرح می‌دهم. این‌گونه تعبیرات خیلی معنی دارد: به این دلیل باید دنبال راستی بود که راستی عزت است و یک انسان دنبال عزت و شرف است، و به این دلیل از دروغ باید پرهیز کرد که دروغ عجز و ناتوانی است. آدم دروغگو به دلیل احساس عجز و ناتوانی و زبونی‌ای که در روح خودش می‌کند دروغ می‌گوید؛ یعنی محال است یک انسان در روح خودش احساس عزت و نیرو و شرف بکند و حاضر باشد یک کلمه دروغ به زبان خودش بیاورد.

از علی علیه السلام است: **اَلْغیبَةُ جُهْدُ الْعاجِزِ**[۲] غیبت حداکثرِ کوشش آدمهای ناتوان است؛ یعنی یک آدم شریف، یک آدم قوی، یک آدمی که در روح خودش احساس عزت و قدرت و قوّت و شرف می‌کند، همان عزت و شرفش اجازه نمی‌دهد کاری چنین پست را، که پشت سر مردم بدگویی بکند. آدمهای خاک بر سر، ضعیف، زبون، ذلیل، عاجز و ناتوان هستند که وقت خودشان را به غیبت کردن می‌گذرانند و پشت سر این و آن بد می‌گویند. غیبت ناشی از عجز است.

---

۱. انساب الاشراف، ج ۳ / ص ۱۸۸ [ترجمه: نه، به خدا قسم مانند یک انسان ذلیل با آنها بیعت نمی‌کنم و نیز مانند یک برده فرار نمی‌کنم.]
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۵۳، ص ۱۲۹۷

عزت نفس در کلام امام صادق و امام علی علیهما السلام

امام صادق فرمود (در **تحف‌العقول** است): **وَ لا تَکُنْ فَظّاً غَلیظاً یَکْرَهُ النّاسُ قُرْبَکَ وَ لاتَکُنْ واهِناً یُحَقِّرُکَ مَنْ عَرَفَکَ**[۱] در معاشرت با مردم میانه‌رو باش؛ نه آن جور خشن و تندخو و بداخلاق و بد برخورد باش که مردم از نزدیک شدن به تو خوششان نیاید، و نه آنقدر واهن یعنی ضعیف باش که هرکس با تو برخورد می‌کند تو را تحقیر کند. مؤمن نباید کاری بکند که در نظر دیگران تحقیر بشود. در **وسائل** از علی علیه السلام نقل می‌کند: **لِیَجْتَمِعْ فی قَلْبِکَ الْاِفْتِقارُ اِلَی النّاسِ وَ الْاِسْتِغْناءُ عَنْهُمْ** در آنِ واحد در قلب خودت باید دو حس متضاد را داشته باشی: من به مردم محتاجم، من از مردم بی‌نیازم. در چه خودم را محتاج فرض کنم و در چه بی‌نیاز؟ فرمود: آن وقت که با مردم برخورد می‌کنی، سخن می‌گویی، به روی بی‌اعتنایی نباش، حرفهای تند و خشن و گوشه‌دار و زخم‌دار و خاردار به مردم نگو؛ نگو گور پدر مردم، هرکه هرچه می‌خواهد بگوید؛ سخنت نرم و ملایم باشد. اینجا فرض کن من محتاج آنهایم:

> **یَکونُ افْتِقارُکَ اِلَیْهِمْ فی لینِ کَلامِکَ وَ حُسْنِ بِشْرِکَ، وَ یَکونُ اسْتِغْناؤُکَ عَنْهُمْ فی نَزاهَةِ عِرْضِکَ وَ بَقاءِ عِزِّکَ**[۲].

اما آنجا که پای عِرض و حیثیت و آبرو و عزت در میان است، بگو من به فلک هم احتیاج ندارم. آنجا که عزتت می‌خواهد خدشه‌دار بشود، باید فرضت بر این باشد که من به فلک هم احتیاجی ندارم.

در **نهج‌البلاغه** است:

> **ما اَحْسَنَ تَواضُعَ الْاَغْنِیاءِ لِلْفُقَراءِ طَلَباً لِما عِنْدَ اللهِ، وَ اَحْسَنُ مِنْهُ تیهُ الْفُقَراءِ عَلَی الْاَغْنِیاءِ اتِّکالاً عَلَی اللهِ**[۳].
>
> چقدر زیباست که ثروتمند در مقابل فقیر متواضع و فروتن باشد و خودش را کوچک کند به خاطر رضای حق، و از آن زیباتر بی‌اعتنایی فقراست

---

۱. **تحف‌العقول**، ص ۳۱۶

۲. **تحف‌العقول** (با ترجمه)، ص ۲۰۱، حدیث ۲۱

۳. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۳۹۸، ص ۱۲۷۷

نسبت به اغنیا به خاطر اعتماد به حق. (چقدر زیباست که غنی در مقابل فقیر متواضع باشد و چقدر زیباتر است که فقیر به غنی بی‌اعتنا، و توکلش به خدا باشد.)

در دعای ابوحمزه می‌خوانیم:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی وَکَلَنی اِلَیْهِ فَاَکْرَمَنی وَ لَمْ یَکِلْنی اِلَی النّاسِ فَیُهینونی[۱].
چقدر من باید خدا را شکر کنم که مرا به خودش واگذار کرد و خودش مرا محترم کرد و محتاج مردم نکرد که خوارم کنند.

باز در **نهج‌البلاغه** است (جمله‌های خیلی عجیب و پرمعنایی است): **قَدْرُ الرَّجُلِ عَلیٰ قَدْرِ هِمَّتِهِ** قدر و اندازهٔ هرکسی همان قدر و اندازهٔ همتش است، هرچه همت دارد اندازه‌اش همان است وَ **شَجاعَتُهُ عَلیٰ قَدْرِ اَنَـفَتِهِ** و شجاعت هرکسی به اندازهٔ حس مردانگی اوست. شجاعت غیر از زور بازوست. شجاعت قوّت قلب است نه زور بازو، نقطهٔ مقابل جُبن و تهوّر است، یعنی نترس بودن و در عین حال بی‌احتیاط نبودن. شجاعت هرکس به آن اندازه است که روح مردانگی در روحش باشد، وَ **عِفَّتُهُ عَلیٰ قَدْرِ غیرَتِهِ**[۲] (این جمله خیلی عجیب است): پاکدامنی هرکس به اندازهٔ غیرتش است؛ یعنی آدمهایی که عفت ندارند، مردانی که بی‌عفت‌اند، بی‌غیرت‌اند. آدم بی‌عفت که نسبت به ناموس دیگران عفت ندارد، اگر خودش نسبت به ناموس خودش غیرت می‌داشت محال بود که عفت نداشته باشد. هرجا که شما آدم ناپاک و بی‌عفتی پیدا کردید، بدانید که حس غیرت نسبت به نـاموس خودش هم در او مرده است. و لذا در جای دیگر می‌فرماید: **ما زَنیٰ غَیورٌ قَطُّ**[۳] هرگز یک آدم باغیرت زنا نمی‌کند. هرکه زنا کرده بی‌غیرت بوده و در واقع خودش هم چندان اهمیتی نمی‌داده که دیگری با ناموسش زنا کند.

باز کلام ایشان است در همان نامه‌ای که به امام حسن نوشته‌اند: **لاتَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ**

---

۱. **مفاتیح الجنان**، دعای ابوحمزهٔ ثمالی
۲. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۴۴، ص ۱۱۱۰
۳. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۲۹۷، ص ۱۲۳۲

وَ قَدْ جَعَلَکَ اللهُ حُرّاً[۱] پسرم! هرگز در دنیا بندهٔ کسی مباش، زیرا خدا تو را آزاد آفریده است. در اعلامیهٔ حقوق بشر که فرانسویها منتشر کردند، آن جملهٔ طلایی‌اش که این اعلامیه با آن شروع می‌شود این است: «خدا انسانها را آزاد آفریده است». امیرالمؤمنین در هزار و دویست سال قبل از آنها فرمود: لاتَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ وَ قَدْ جَعَلَکَ اللهُ حُرّاً هرگز بندهٔ کسی مباش، زیرا خدای متعال تو را آزاد آفریده است.

حال کم‌کم به شرح و تفسیر اینها بپردازیم.

آیا انسان دارای دو نفس است؟

گفتیم که در اسلام از یک طرف توصیه شده به جهاد و مبارزه با نفس، بلکه به میراندن نفس: موتوا قَبْلَ اَنْ تَموتوا پیش از آنکه بمیرید، بمیرید، نفس امّاره را بمیرانید؛ و از طرف دیگر توصیه‌هایی است سراسر کرامت نفس، عزت نفس، نفاست نفس، حرّیت نفس و غیره. آیا انسان دارای دو نفس یعنی دارای دو خود است؟ دارای دو خویشتن است؟ دو خود دارد که یک خود را وظیفه دارد بمیراند و خود دیگر را وظیفه دارد محترم و مکرّم بشمارد و عزیز بدارد؟ اگر این‌طور باشد، پس باید آنچه را که روان‌شناسی می‌گوید «تعدد شخصیت» به معنی واقعی آن بپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که هرکس در واقع دو «خود» است، دو «من» است، دو «شخص» است. قطعاً مقصود این نیست. در واقع در یک کالبد دو منِ مجزا وجود ندارد، دو شخص وجود ندارد.

یک فرض این است که در انسان دو شخص وجود دارد، دو من وجود دارد، دو خویشتن در مقابل یکدیگر وجود دارد. از ایندو یکی را باید ضعیف کرد و میراند، دیگری را باید محترم شمرد. این جور که نیست. فرض دیگر این است که انسان دارای دو «خود» است اما نه به این معنی که دو خود اصیل، دو «من» در کنار یکدیگرند، بلکه یک خود واقعی و یک خود پنداری که آن ناخود است ولی انسان ناخود را خود خیال می‌کند. مگر چنین چیزی امکان دارد؟ می‌گویند بله؛ آنجا که گفته‌اند با «خود» باید مبارزه کرد، آن خود، خود خیالی و پنداری است، آن چیزی است که خیال می‌کنی تو آن هستی ولی تو آن نیستی. یک خود واقعی و اصیل است که خود حقیقی، اوست. خود پنداری را باید میراند تا خود حقیقی و اصیل در انسان از پشت پرده‌ها ظاهر بشود. آیا این جور است؟ خیر.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱ (قسمت ۴۵)، ص ۹۲۹

همین را به تعبیر دیگری هم می‌توانیم بگوییم: یک خود، خود اصلی است و خود دیگر خود فرعی و طفیلی.

نظریۀ منسوب به هایدگر

نظریۀ دیگری در اینجا هست و آن نظریه‌ای است که بعضی خواسته‌اند آن را از نظریات هایدگر فیلسوف مادی آلمانی که الآن هم زنده است [استنتاج کنند[۱].] او خیلی روی این مطلب تکیه کرده است که انسان دارای دو «خود» است: خود فردی و شخصی و جزئی، و خود کلی. یعنی مثلاً من یک خود دارم که به آن خود، این فرد و این شخص هستم، و شما یک خود دارید که به آن خود، آن فرد و آن شخص هستید با آن ابعاد خاص و با آن اضافات خاص که مثلاً پدر و مادرتان کیست، صفات و احوال و اطلاعاتتان چیست؛ و یک «خود» دیگر در درون همۀ انسانها وجود دارد که آن خودِ کلی است نه خود شخصی و فردی، خود انسانی است. مثلاً در من الآن دو «خود» وجود دارد. یک خود، منِ مثلاً الف فرزند ب است و خود دیگر، انسان است که در من وجود دارد. شما هم دارای دو خود هستید. یک خودِ فردی شماست، یکی هم انسان است که در شما وجود دارد. افراد دیگر نیز همین‌طور. این هم یک فرضیه است.

---

۱. واقعاً عجیب است؛ حقایقی در هزار و چهارصد سال پیش گفته شده است، ما می‌بینیم بشر این‌همه کوششهای علمی و فلسفی می‌کند، تازه در مسائل روانی می‌رسد به بخشی از آن حقایق. مثلاً اکنون تا این اندازه لااقل تشخیص می‌دهند که در انسان کأنه دو نوع «خود» وجود دارد. حال این دو نوع «خود» را چگونه باید تعبیر کرد، تعبیرهایی کرده‌اند. ولی اجمالاً می‌توان گفت که عصر ما عصری است که در حال گشتن دنبال «خود» است. البته این حرف سابقه دارد ولی امروز اندکی اوج گرفته است. مسئلۀ بیگانه شدن با خود، جدا شدن از خود، مسئله‌ای است که در فلسفۀ امروز شدیداً مطرح است و ظاهراً اول کسی که آن را طرح کرده هگل بوده است. از هگل به این طرف این مسئله مطرح شده و حالا شدیداً مطرح است.

قرآن هزار و چهارصد سال پیش گفت: «فراموش کردن خود». مگر انسان می‌تواند خودش، خودش را فراموش کند؟ انسان فکر می‌کند هرچه را بتواند فراموش کند، خودش را نمی‌تواند فراموش کند. خود فراموش کردن مساوی است با مردن. مگر می‌شود انسان خودش را فراموش کند؟! ولی قرآن می‌گوید: بله، انسان خودش را فراموش می‌کند. حال چگونه می‌شود، بعد عرض می‌کنم.

به هر حال امروز این مسئله مطرح است که انسان خودش را گم می‌کند، خودش را فراموش می‌کند، خودش را می‌فروشد، خودش را با خودش اشتباه می‌کند.

گفتیم قرآن می‌گوید با یک خود باید مبارزه کرد و خود دیگر را باید محترم و عزیز و مکرّم داشت، و با مکرّم داشتن این خود است که تمام اخلاق مقدسه در انسان زنده می‌شود و تمام اخلاق رذیله از انسان دور می‌گردد، و اگر این خود کرامت پیدا کرد، شخصیت خودش را بازیافت و در انسان زنده شد، دیگر به انسان اجازه نمی‌دهد که راستی را رها کند دنبال دروغ برود، امانت را رها کند دنبال خیانت برود، عزت را رها کند دنبال تن به ذلت دادن برود، عفت کلام را رها کند دنبال غیبت کردن برود، و امثال اینها. حال آیا این خود، همان خودِ [کلی و انسانی] است یا چیز دیگری است؟ این سؤالی است که ما امشب راجع به اینکه آن دو «خود» چیست و چگونه می‌شود آنها را توجیه کرد، طرح کردیم و جوابش را فردا شب ان شاءالله برای شما عرض می‌کنیم.

□

سخنان دیگری از امام حسین علیه السلام در باب کرامت نفس

عرض کردم در کلماتی که از امام حسین علیه السلام رسیده است عزت و شرافت و کرامت انسانی موج می‌زند، و راز اینکه این‌گونه کلمات از ایشان به نسبت بیشتر از سایر ائمه رسیده این است که داستان کربلا زمینه‌ای بود برای اینکه روح امام حسین در این قسمت تجلّی خودش را به صورت این کلمات ظاهر کند. نوشته‌اند در وقتی که حضرت سیدالشهداء به طرف کربلا می‌آمدند، مکرر افراد به ایشان برخورد می‌کردند و هرکس برخورد می‌کرد می‌گفت: آقا نرو خطر جانی دارد. حضرت هم به هریک از اینها جوابی می‌داد و البته جوابها همه در همین حدود بود که نه، من باید بروم. یکی از آنها وقتی که با حضرت ملاقات کرد گفت: مصلحت نیست، نروید. فرمود: من به تو همان جوابی را می‌دهم که یکی از صحابهٔ رسول خدا به شخصی که می‌خواست او را از شرکت در جهاد اسلامی منع کند داد. آنوقت حضرت سیدالشهداء این شعرها را برای او خواندند:

سَأَمْضی وَ ما بِالْمَوْتِ عارٌ عَلَی الْفَتیٰ　　اِذا ما نَویٰ حَقّاً وَ جاهَدَ مُسْلِما
وَ واسَی الرِّجالَ الصّالِحینَ بِنَفْسِهِ　　وَ فارَقَ مَثْبوراً وَ خالَفَ مُجْرِما

خواهم رفت. مرگ برای انسان جوانمرد ننگ نیست اگر در راه حق جهاد کند و در حالی که مسلم است کوشش به خرج بدهد (نیتش حق باشد و در حالی که مسلم است مجاهده و جهاد کند) و با مردان صالح مواسات و همگامی و همدردی نماید، و برعکس راه خودش را از مردم بدبخت هلاک‌شده و مجرم و گناهکار جدا کند.

فَـاِنْ عِشْتُ لَمْ اَنْـدَمْ وَ اِنْ مِتُّ لَمْ اُلَمْ   کَـفیٰ بِکَ ذُلّاً اَنْ تَـعیشَ وَ تُـرْغَما[1]

من یا زنده می‌مانم یا می‌میرم، از ایندو خارج نیست. این راهی که من مـی‌روم هـر دو طرفش برای من خیر و سعادت است. اگر زنده بمانم مورد مذمت نیستم چون من از مرگ فرار نکردم و از این آزمایش موفق بیرون آمدم، از مرگ نترسیدم و زنده مـاندم. چـنین زندگی برای من ننگ و مذموم نیست. اگر هم بمیرم مورد ملامت نیستم. **کَفیٰ بِکَ ذُلّاً اَنْ تَعیشَ وَ تُرْغَما** (همهٔ این سه شعر برای این مصراع آخر است) برای تو این ذلت و بدبختی بس که زنده بمانی و دماغت به خاک مالیده باشد. دیگر بدبختی و ذلتی بالاتر از ایـن زندگی نیست.

اشعار دیگری هست که یا از خود ایشان است و یا از پدر بزرگوارشان علی علیه‌السلام و در **دیوان منسوب به امیرالمؤمنین** هست، ولی به هر حال نقل شده که ایشان این شعرها را با خودشان زمزمه می‌کردند. می‌فرماید:

فَاِنْ تَکُنِ الدُّنْیا تُعَدُّ نَفیسَةً   فَـدارُ ثَـوابِ اللهِ اَعْـلیٰ وَ اَنْـبَلُ

اگرچه دنیا خیلی زیبا و دوست‌داشتنی شمرده می‌شود که انسان نـمی‌خواهـد از آن دل بکَند، اما خانهٔ آخرت هزاران درجه بالاتر و عظیم‌تر است. کسی اسیر دنیا می‌شود که با عوالم دیگر آشنایی نداشته باشد.

وَ اِنْ تَکُنِ الْاَمْوالُ لِلتَّرْکِ جَمْعُها   فَما بالُ مَتْروکٍ بِهِ الْـمَرْءُ یَـبْخَلُ

اگر مال و ثروت دنیا آخرش برای گـذاشـتن و رفـتن است، چـرا انسـان تـا زنـده است بخل و امساک داشته باشد؟! چرا تا زنده است جود و بخشش نکند، کمک و دستگیری نکند؟!

وَ اِنْ تَکُنِ الْاَبْدانُ لِـلْمَوْتِ اُنْشِـئَتْ   فَقَتْلُ امْرِئٍ بِالسَّیْفِ فِی اللهِ اَفْـضَلُ[2]

اگر این بدنهای ما عاقبت می‌میرند و هرچه هم خودمان را از شمشیرها دور نگه داریم آخرش یک تب، یک میکروب ما را از بین می‌برد، آری اگر این بدن برای مردن است پس چه از این زیباتر که این بدن در راه خدای متعال قطعه قطعه بشود.

حالا شما حالت روحی این کسی را که این شعرها را با خودش زمزمه می‌کند مجسم

---

۱. **انساب الاشراف**، ج ۳ / ص ۱۷۱

۲. **ابن عساکر**، ص ۱۶۴؛ **مقتل خوارزمی**، ج ۱ / ص ۲۲۳؛ **مناقب**، ج ۴ / ص ۷۲

بکنید آن وقتی که عملاً دارد در کربلا بدنش قطعه قطعه می‌شود. درست حالت انسانی است که خودش را در اختیار یک آرایشگر قرار داده است و آرایشگر دارد او را زیبا می‌کند. او وقتی که می‌بیند این خون که عاقبت روی زمین می‌ریزد اکنون دارد در راه خدا می‌ریزد، این پیشانی در راه خدا شکاف می‌خورد، این سینه در راه خدا تیر زهرآلود در آن فرو می‌رود، [احساس زیبایی می‌کند.] در قسمت مقدّم بدنش، شمردند صدها اثر زخم از تیر و نیزه و غیر اینها بود؛ یعنی صدها افتخار، صدها زینت، صدها مدال بر سینهٔ حسین چسبیده بود. برای او زینت است، افتخار و مدال است. از نظر آن دیگری جنایت است. او جنایت می‌کند، جنایت او برای این شخص که برادری می‌کند افتخار و مدال است.

آن لحظات آخر را اباعبدالله دارد طی می‌کند. آنجا که حضرت افتاده بودند، چون زمین پایینی بود آن را «گودال قتلگاه» نامیده‌اند؛ نقطه‌ای بود که وقتی حضرت اندکی از آن دور می‌شدند [اهل بیت] ایشان را نمی‌دیدند و از حالشان آگاه نبودند. لحظات آخر است. آنچنان زخمهای زیاد، رفتن خون و تشنگی بر حضرت غلبه کرده است که دیگر قدرت بپاخاستن ندارد. آسمان در نظرش تاریک و تیره است. دشمن می‌خواهد به خیام حرمش بریزد، جرأت نمی‌کند، می‌گوید نکند حسین حیلهٔ جنگی به کار برده، چون می‌دانستند که اگر نیرو در بدن او باشد احدی نمی‌تواند در مقابل او مقاومت کند. یک کسی می‌خواهد برود سر مقدسش را از بدنش جدا کند، جرأت نمی‌کند نزدیک بشود. نقشه چنین کشیدند که گفتند حسین مردی است غیور، غیرةالله است، محال است که جان در بدنش باشد و بتواند تحمل کند که در زندگی او به خیام حرمش ریخته‌اند. آزمایش زنده بودن یا نبودن حسین این بود که ناگاه لشکر به طرف خیام حرم اباعبدالله هجوم آورد. حضرت احساس کرد. با زحمت روی کُنده‌های زانو بپا ایستاد، ظاهراً با تکیه دادن به شمشیر خودش. فریاد مردانه‌اش در آن وادی بلند شد (آنجا هم دم از غیرت و حرّیت می‌زند): **وَیْلَکُمْ یا شیعَةَ آلِ اَبی سُفْیانَ! اَنَا اُقاتِلُکُمْ وَ اَنْتُمْ تُقاتِلونَنی وَ النِّساءُ لَیْسَ عَلَیْهِنَّ جُناحٌ** ای خودفروختگان به آل ابی‌سفیان! با من می‌جنگید و من با شما می‌جنگم، زن و بچه چه تقصیری دارند؟! **کونوا اَحْراراً فی دُنْیاکُمْ**[1] اگر خدا را نمی‌شناسید، اگر به معاد ایمان ندارید، آن شرفی که یک انسان باید داشته باشد کجا رفت؟! حرّیت و آزادیتان کجا رفت؟!

---

۱. **مقتل خوارزمی**، ج ۲ / ص ۳۳؛ **لهوف** (با ترجمه) با اندک اختلافی، ص ۱۲۰

و لا حول و لا قوّة الّا بـالله العـلیّ العـظیم و صـلّی الله عـلی محـمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله...

پروردگارا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، نفسهای ما را بـه زیـور کرامت و عزت مزیّن بفرما، هرگونه حقارت و وهنی را از ما دور بـفرما، محبت و معرفت خودت را به دلهای ما بتابان، ما را قدردان اسلام و قرآن قرار بده، قدردان پیغمبر اکرم و آل قرار بده، اموات ما مشمول عـنایت و رحمت خودت بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

خود و ناخود

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ فِی الْاَرْضِ اٰیاتٌ لِلْموقِنینَ. وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرونَ[۱].

بحث در اطراف این مطلب بود که در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می‌توان آن را پایه و محور همهٔ تعلیمات اخلاقی اسلامی قرار داد و تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم، در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی به عنوان پایه و محور به اندازهٔ این موضوع تکیه نشده است و آن اصل کرامت نفس است. در شب گذشته از آیات و روایات به قدر کافی برای شما خواندم. عرض شد در اسلام به کرامت و عزت نفس، به محترم شمردن نفس بسیار اهمیت داده می‌شود، آنهم با کلمهٔ «نفس» مثل: **اَکْرِمْ نَفْسَکَ عَنْ کُلِّ دَنِیَّةٍ**[۲] یا: **مَنْ کَرُمَت عَلَیْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَیْهِ شَهَواتُهُ**[۳] که کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام است: آن که در خود احساس کرامت و بزرگواری بکند، در جان خود احساس بزرگواری بکند، مخالفت با شهوات حیوانی برای او آسان است. نقطهٔ مقابل، حدیثی است از امام هادی (سلام‌الله علیه)، می‌فرماید: **مَنْ هانَتْ عَلَیْهِ نَفْسُهُ فَلاتَأْمَنْ شَرَّهُ**[۴] اگر کسی خودش در نزد خودش

---

۱. ذاریات / ۲۰ و ۲۱

۲. غرر الحکم و درر الکلم، فصل دوم، ص ۱۲۴، حدیث ۲۰۲

۳. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۱، ص ۱۲۹۳

۴. تحف‌العقول با ترجمه، ص ۵۱۲، حدیث ۱۴

خوار بشود، اگر کسی احساس بزرگواری را در خودش از دست بدهد، یعنی خود را به عنوان یک موجود بزرگوار حس نکند ـ و به تعبیری امروزی نزدیک به این تعبیر ـ کسی که در روح خودش احساس شخصیت اخلاقی و معنوی نکند، از شر او بترس، از شر او ایمن مباش. برحسب کلام امیرالمؤمنین اگر کسی در روح خود احساس شرافت و بزرگواری بکند، برای او شهوترانی و دنبال هوای نفس رفتن کار منفوری است و نرفتنش کاری آسان [و برحسب کلام امام هادی علیه‌السلام] برعکس، آن کسی که این احساس در او نیست و در خود احساس نمی‌کند که من کسی هستم، شخصیتی هستم، شرافتی دارم، بزرگواری‌ای دارم، آن کسی که این احساس را باخت همه چیز را باخته است، **فلا تَأْمَنْ شَرَّهُ.**

آیا «خود» را باید خوار کرد یا محترم شمرد؟

بعد این سؤال مطرح شد که این چگونه است که در اسلام از نظر اخلاقی از یک طرف توصیه و تأکید می‌شود به مبارزه و مجاهده با نفس و هوای نفس، و از طرف دیگر تمام تکیه‌ها روی بزرگواری نفس است که کوشش کنید احساس بزرگواری را در نفس خود از دست ندهید، احترام ذات و نفس را از دست ندهید؛ اینها چگونه با یکدیگر جور در می‌آید؟ و گفتیم «نفس» در اصلِ معنی یعنی «خود». «نفس» آن خودِ انسان است. آیا «خود» را باید شکست، زبون و خوار کرد یا «خود» را باید مکرّم داشت و محترم شمرد و عزتش را حفظ کرد؟ آیا این هر دو یک «خود» است؟ این که نمی‌شود. آیا در انسان دو «خود» وجود دارد که از نظر اخلاقی با یکی از اینها باید مبارزه کرد، باید او را در زنجیر کرد، جلو آزادی‌اش را گرفت، زبونش کرد، میراند و به تعبیر شعرای ما ـ اگرچه این تعبیر در روایات و احادیث نیامده است ـ باید او را کشت و نفس‌کُشی کرد، و «خود» دیگر را باید احیا کرد و زنده نگه داشت؟ این هم به این صورت که قابل قبول نیست. بدیهی است هرکس دو «من»، دو «خود» مجزا از یکدیگر ندارد. آیا در قالب و تن هرکدام ما دو «من» یا دو «نفس» وجود دارد؟! چنین چیزی هم قطعاً نیست. بعد عرض کردیم که این مسئله‌ای است که تنها در اسلام و اخلاق اسلامی مطرح نیست، برای دیگران هم مطرح است که برای انسان دو «خود» سراغ دارند و دو «خود» نشان می‌دهند که با یک «خود» انسان باید مبارزه کند و انسانیتش به آن خود نیست، و خود دیگری دارد که خود شریف و اساسی و اصیل انسان آن خود است. منتها توضیح و توجیه این مطلب که چگونه انسان دو گونه

خود دارد، گفتیم به آن صورت امکان ندارد. پس ناچار به صورت دیگری باید گفت. ما اول همان نظر اسلامی را ذکر می‌کنیم، بعد نظرهای دیگران را هم توضیح می‌دهیم.

نظر اسلامی

از نظر اسلامی این مسئله حل شده است. از نظر اسلامی در عین اینکه انسان یک حیوان است مانند هر حیوان دیگر، در عین حال به تعبیر قرآن نفخه‌ای از روح الهی در او هست، لمعه‌ای از ملکوت الهی و نوری ملکوتی در وجود انسان هست. «منِ» واقعی یک انسان آن «من» است. انسان «من» حیوانی هم دارد، ولی من حیوانی در انسان من طفیلی است، منِ اصیل نیست. من اصیل در انسان همان من ملکوتی انسان است[۱]؛ یعنی آنچه در یک حیوان، من واقعی و حقیقی آن حیوان را تشکیل می‌دهد، در انسان من طفیلی اوست. من می‌خورم، من می‌آشامم، من می‌خوابم، حتی من می‌روم، اینها همه به یک «من» وابسته است، اما اینها درجات پایین این من است. همین من: من می‌خورم، من می‌آشامم، من تشنه می‌شوم، من گرسنه می‌شوم و... در عین حال: من فکر می‌کنم، من خدا را یاد می‌کنم، من دوست دارم که دیگران را بر خود مقدم بدارم؛ همهٔ اینها یک «من» است. اما این «من» درجاتی دارد. آنجا که «من» از آن حرفهای خیلی عالی می‌گوید، آن درجهٔ عالی «منِ» انسان است که دارد حرف می‌زند، و آنجا که از این مسائل حیوانی صحبت می‌کند درجات پایین آن است.

جدال درونی

مثالی عرض می‌کنم. از خصوصیات انسان این است که میان «من»های او گاهی جدال و کشمکش رخ می‌دهد که این جدال را گاهی به جدال عقل و نفس یا مثلاً جدال ارادهٔ اخلاقی و هوای نفسانی تعبیر می‌کنند. به هرحال چنین جدالی در انسان هست و در حیوان جدال درونی معنی ندارد. این آزمایش در هر کسی کم و بیش وجود دارد، در بعضی بیشتر و در بعضی کمتر: انسان تصمیم می‌گیرد برخلاف میل طبیعی خودش کاری را انجام بدهد؛ یعنی میلش در یک جهت است، تصمیم می‌گیرد بر ضد میل خودش کاری را

۱. فلاسفه بحثی دارند در باب «ماده و صورت» که می‌گویند حقیقت هر موجودی همان فعلیت اخیر آن موجود است و غیر از آن هرچه هست جزء حقیقتش نیست و در فعلیتش دخالت ندارد. بحثی فلسفی است و فعلاً آن را طرح نمی‌کنم.

انجام بدهد. مثال خیلی ساده‌ای عرض می‌کنم: طبیب به انسان رژیم می‌دهد و او را از بعضی غذاها یا میوه‌ها منع می‌کند، یا خوردن از یک مقدار بیشتر را می‌گوید مضر است. مثلاً می‌گوید: شما مرض قند یا فشارخون داری، فلان چیز و فلان چیز را نخور. انسان تصمیم می‌گیرد این دستور را اجرا کند، ولی میل سر جای خودش هست. سر سفره، میل نفسانی شروع می‌کند به فعالیت کردن، می‌خواهد انسان از همین غذایی که ممنوع است بخورد. گاهی انسان عملاً بر ضد میل خودش قیام می‌کند، یعنی ارادهٔ اخلاقی‌اش و به تعبیر دیگر عقلش بر نفسش غالب می‌شود، هرچه دلش می‌خواهد گوش نمی‌کند. گاهی هم اتفاق می‌افتد برعکس، میلش بر ارادهٔ اخلاقی‌اش و به تعبیر دیگر نفسش بر عقلش فائق می‌آید. این دو حالت برای انسان پیش می‌آید.

یا انسان تصمیم می‌گیرد سحرخیز باشد، جدی هم تصمیم می‌گیرد. ولی یک شب بیدار می‌شود، می‌خواهد از رختخواب گرم بیرون بیاید، ارادهٔ اخلاقی می‌گوید حرکت کن، طبیعت و میل می‌گوید بیرون نیا. یک وقت انسان حرکت می‌کند و بر ضد طبیعت، کار را انجام می‌دهد. یک وقت هم با طبیعت موافقت می‌کند. این جدالها در حیوانات وجود ندارد. حیوان است و همان طبیعتش، حیوان است و همان میلها. هر نحو که میل حکم کرد، حیوان عمل می‌کند. در حیوان مبدأ دیگری غیر از مبدأ میلها که فرمانی بر ضد میلها بدهد وجود ندارد. حال، آنچه می‌خواهم نتیجه بگیرم چیز دیگر است، حالتی است که روان‌شناسان می‌گویند و وقتی انسان در خودش مطالعه می‌کند می‌بیند حرف حسابی هم هست. این جدال درونی بین چه و چه است؟ بدیهی است بین خود و خود است، در خارج از خود انسان نیست. انسان با یک بیگانه‌ای جدال ندارد، در درون انسان دو نیرو از خود انسان هستند که با یکدیگر در جدال‌اند؛ یکی می‌گوید این غذا را نخور، یکی می‌خواهد بخورد؛ هنگام سحر یکی می‌گوید بلند شو، دیگری نمی‌خواهد بلند شود؛ یکی می‌گوید فلان حرف را نزن، دیگری می‌خواهد (میلش اقتضا می‌کند) آن حرف را بزند. این جدال در درون انسان است. مسلّم بیگانه‌ای در اینجا دخالت ندارد، جدال خود انسان با خود انسان است. ولی مطلب این است: در وقتی که میل طبیعی انسان بر ارادهٔ اخلاقی او پیروز می‌شود و کاری که تصمیم گرفته بود نکند می‌کند، چه حالتی به انسان دست می‌دهد؟ حالت شرمندگی و حالت شکست. پیش خودش احساس می‌کند من شکست خوردم، درست مثل قهرمانی که او را به میدان جنگ فرستاده‌اند و با قهرمان دیگری مبارزه کرده و از او شکست خورده است. واقعاً انسان احساس شکست می‌کند. برعکس، آن وقتی که

ارادهٔ اخلاقی بر میل طبیعی پیروز می‌شود، آن زمان که از سر سفره بلند می‌شود و می‌بیند یک ذره رژیم را تخطی نکرده؛ آن روزی که صبح می‌کند و می‌بیند هنگام سحر علی‌رغم فرمان طبیعت که بستر گرم را رها نکن، بستر گرم را رها کرده و به برنامهٔ عبادت خودش مثلاً پرداخته، احساس مسرّت و پیروزی می‌کند. این در هر کسی هست. خیال نمی‌کنم کسی باشد که چنین آزمایشی در خود نکرده باشد، و فرضاً چنین کسی باشد برایش قابل آزمایش است.

«من» اصیل و «من» طفیلی (خود و ناخود)

این احساس چیست در انسان؟ در هر دو حالت انسان خودش از خودش شکست خورده و در هر دو حالت انسان خودش بر خودش پیروز شده. بنابراین او نه باید احساس شکست کند و نه باید احساس پیروزی کند یا لااقل باید در حالی که از یک جهت احساس شکست می‌کند، از جهت دیگر احساس پیروزی کند و حال آنکه این جور نیست؛ انسان آنگاه که میلها بر ارادهٔ اخلاقی غالب می‌شود واقعاً احساس می‌کند که شکست خورده، خودش را ملامت می‌کند می‌گوید خاک بر سرت، حالا فهمیدم که من چیزی نیستم. ولی وقتی که ارادهٔ اخلاقی بر میل طبیعی پیروز می‌شود، احساس موفقیت و پیروزی می‌کند و به خودش امیدوار می‌شود. این همان‌جاست که انسان درک می‌کند که خود اصلی، خود واقعی، من حقیقی، آن ارادهٔ اخلاقی است که تحت فرمان عقل می‌باشد و این میل در «من» یک ابزار است، من واقعی آن نیست، «من» واقعیِ من این میل و این طبیعت نیست، این بیگانه است که دارد «من» را شکست می‌دهد. این احساس احساسی است که انسان در درون خودش دارد و همان احساسی است که انسان با آن درک می‌کند که «من» واقعیِ من این میلها و این طبیعت نیست؛ من، این طبیعت با این‌همه میلها نیستم؛ طبیعت با همهٔ میلها، ابزارها و وسایلی است که به این «من» داده شده است که از این ابزارها و وسایل استفاده کند. «من» همان مقامی است که تصمیم را می‌گیرد، همان عقل و درک است، آن مقامی است که اینها را می‌فهمد. اما آن مقامی که فرمان طبیعت را به من می‌دهد او بیگانه و غیر است، او من نیستم.

حال با توجه به این مطلب، آنجا که با نفس باید مجاهده کرد با کدام نفس باید مجاهده کرد؟ با «خود» باید مجاهده کرد، با کدام «خود» باید مجاهده کرد؟ کدام «خود» را نباید گذاشت مطلق‌العنان باشد و میدان به دستش بیفتد؟ آن همین خود است، خود

حیوانی است که در واقع ناخود است نه خود؛ یعنی تمام جنگهای درون انسان، مبارزه‌هایی که انسان در درون روح خودش دارد از نظر اخلاقی و ضد اخلاقی، در واقع مبارزهٔ «خود» با «ناخود» است نه مبارزهٔ «خود» با «خود». آنجا که میلهای حیوانی پیروزند و حکومت مطلقه با آنهاست و روی عقل و اراده و فطرت انسانی پوشیده است و یکّه‌تازْ شهوات و غضبهاست یعنی همان غرایزی که حیوانات دارند، آنجا خود اصلی انسان مغلوب شده، فراموش شده، گم شده، باید رفت پیدایش کرد. آن انسانی که در وجود او جز حیوانیات، اموری که مشترکات حیوانی است، چیزی حکومت ندارد، در واقع خود واقعی را، من حقیقی را باخته (**قُلْ اِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ**)[1]، خودش را در این قمار باخته، بالاترین باختنها. او خودش را فراموش کرده. آنچه که همیشه در یاد دارد و در نظرش مجسم است چیست؟ چه چیزی بر فکرش حکومت می‌کند؟ پول، شهوات، مأکولات، مشروبات، ملبوسات؛ جز اینها چیز دیگری بر وجودش حکومت نمی‌کند. پس آن «خود» کجا رفت؟ فراموش شد. بجای «خود»، «ناخود» را «خود» می‌پندارد. خودش فکر نمی‌کند که خودم را فراموش کرده‌ام. انسان هیچ‌گاه باور ندارد که خودش را فراموش کرده. [می‌گوید] من خودم را فراموش کرده‌ام؟! من همیشه دم از خودم می‌زنم: این خودم هستم که این‌قدر پول دارم، این خودم هستم که امروز چنین غذایی خوردم. قرآن می‌گوید خودت را گم کرده‌ای، او خود تو نیست، او یک چیز دیگر است، او طفیلی خودِ توست، او خودِ طفیلی توست نه خودِ اصیل تو. **وَ لاتَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَاَنْسیٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ**[2] از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و خدا به عکس‌العمل این فراموشی ـ که قانون حق، قانون عمل و عکس‌العمل است ـ خودِ آنها را از یادشان برده، خودشان را فراموش کرده‌اند.

خودیادآوری (خودیابی)

این است که در قرآن مسئله‌ای به نام «خود فراموشی»، آنهم خودفراموشی مذموم مطرح است. در مقابل، خودیادآوری است: ای انسان! خود را یاد بیاور. خودیادآوری هم جز با خدایادآوری امکان ندارد، یعنی در منطق قرآن ایندو از یکدیگر جدا نیست؛ خدا را در یاد

---

۱. زمر / ۱۵ [ترجمه: بگو زیان‌کردگان کسانی هستند که خودشان را باخته‌اند.]
۲. حشر / ۱۹

داشتن، خود را در یاد داشتن نیز هست. این حقیقتی است که حقیقت عبادت بازیافتن و پیدا کردن «خود» است اما نه این خود حیوانی بلکه آن خود حقیقی، خود ملکوتی. در عبادت و یاد خداست که انسان خود را پیدا می‌کند، خود را واقعاً باز می‌یابد. تعبیری بسیار عالی دارد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، در **غرر و درر** آمُدی است، می‌فرماید: **عَجِبْتُ لِمَنْ یُنْشِدُ ضالَّتَهُ وَ قَدْ اَضَلَّ نَفْسَهُ فَلایَطْلُبُها**[1] من تعجب می‌کنم از مردمی که وقتی چیزی را گم می‌کنند دستپاچه دنبال گمشده‌شان هستند (انگشترش را گم می‌کند می‌گردد آن را پیدا کند، کتش را گم می‌کند می‌گردد پیدا کند، الاغش را گم می‌کند می‌گردد پیدا کند)، چطور اینها خودشان را گم کرده‌اند ولی دنبال این نیستند که خودشان را پیدا کنند؟! ای بیچاره که وقتی کتت را گم می‌کنی این‌همه دنبال این هستی که از کجا بروم پیدایش کنم، و از این و آن سراغ می‌گیری، ببین آیا خودت را پیدا کرده‌ای؟ اگر خودت را گم کرده باشی از که می‌خواهی سراغ بگیری؟ چرا دنبال پیدا کردن خودت نیستی؟! می‌فرماید جای شگفتی است.

سخن مولوی

عرض کردیم اگرچه در تعلیمات افراطی صوفیانه تعبیرات نارسایی در این زمینه‌ها هست، افراطهایی که تحت عنوان مبارزه با نفس گفته‌اند تا حدی که کرامت نفس را هم لگدمال می‌کند، ولی خیلی فهمیده‌هاشان این معانی را درک کرده‌اند. مولوی می‌گوید: «ای که در پیکار، خود را باخته». مقصود همان پیکار و جدل و کشمکش درونی است. ای کسی که در پیکار درونی، در اثر پیروزی میلها و طبیعت، خود واقعی را باخته‌ای «دیگران را تو ز خود نشناخته» بیگانه را با خودت اشتباه می‌کنی، بیگانه را «من» می‌پنداری و نمی‌دانی که «من» او نیست، او تو نیستی. اینکه خیال می‌کنی آن «من» تو هستی، خودت را با غیرخودت اشتباه کرده‌ای.

تو به هر صورت که آیی بیستی[2]   که منم این، واللّه آن تو نیستی

گاهی انسان می‌آید در مقابل آینه می‌ایستد، خیال می‌کند خودش را دارد می‌بیند...[3]

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق   در غم و اندیشه مانی تا به حلق

---

۱. غرر الحکم و درر الکلم، فصل ۵۴، حدیث ۱۸

۲. یعنی بایستی.

۳. [افتادگی از نوار است.]

می‌گوید اگر می‌خواهی امتحان کنی که آیا خودت را کشف کرده‌ای یا خودت را گم کرده‌ای، در خلوتها درک می‌کنی. اگر چند روز انسانهای دیگر را نبینی وحشت تو را از پا در می‌آورد. همیشه می‌خواهی انسانهای دیگر، اشیاء دیگر را ببینی، چون گمشدۀ در آنها هستی و خودت را در آنها جستجو می‌کنی. تو اگر خود واقعی را پیدا کرده بودی، اگر صد سال هم در خلوت می‌بودی که با خود واقعی‌ات می‌بودی، یک ذره دلتنگی برایت پیدا نمی‌شد.

این تو کی باشی کـه تـو آن اوحـدی — که خوش و زیبا و سرمست خودی[1]

مسئلۀ خود و ناخود، خودش یک مسئلۀ مهمی است. در کلمات پیشوایان دین ما این مطلب، زیاد و به تعبیرات مختلفی آمده است.

بخیل «خود»ش را گم کرده

امیرالمؤمنین علی عليه السلام جمله‌ای دارد راجع به بخیل. بخیل یکی از آن آدمهایی است که خود واقعی‌اش را گم کرده، یعنی «خود»ش شده پول و ثروت. آدمی که پول و ثروت برای او اصالت پیدا می‌کند و هدف می‌شود و به تعبیر روان‌شناسی امروز در پول تثبیت و تحکیم می‌شود یعنی در پول غرق می‌شود و نقش می‌بندد، چنین آدمی «من» واقعی او شده پول، و غیر از پول «من» دیگری ندارد چون «من» اصلی را گم کرده و از دستش رفته است. نتیجه این است که خودش را برای پول می‌خواهد نه پول را برای خودش؛ یعنی از جان، حیات، سلامت و عمر خودش مایه می‌گذارد برای پول، ولی از پول حاضر نیست مایه بگذارد برای سلامت، سعادت و حتی عمر خودش.

می‌فرماید: **عَجِبْتُ لِلْبَخیلِ یَسْتَعْجِلُ الْفَقْرَ الَّذی مِنْهُ هَرَبَ وَ یَفوتُهُ الْغِنَی الَّذی اِیّاهُ طَلَبَ** تعجب می‌کنم از آدم بخیل که در حالی که دنبال ثروت و غنا و بی‌نیازی است و از فقر فرار می‌کند، عملاً در همان فقر گرفتار است و از همان غنا دور می‌شود. توضیح مطلب در **نهج‌البلاغه** است، می‌فرماید: **یَعیشُ فِی الدُّنْیا عَیْشَ الْفُقَراءِ وَ یُحاسَبُ فِی الْآخِرَةِ حِسابَ الْاَغْنِیاءِ**[2] در دنیا مثل یک آدم فقیر و بدبخت و مفلوک زندگی می‌کند، چون خودش را صرف پول می‌کند و حاضر نیست پول را صرف خودش بکند؛ لباس کهنه می‌پوشد، غذای ساده مثل نان و پنیر می‌خورد. از این آدم باید پرسید: برای چه تو چنین کاری می‌کنی؟

---

۱. مثنوی، ص ۳۴۵، س ۱۸

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۲۱، ص ۱۱۴۵

ایثار که نمی‌خواهد بکند. اگر آدمی بود که [ثروت را] صرف خودش نمی‌کرد ولی صرف دیگران می‌کرد، او اهل ایثار بود، اما صحبت در بخیل است که فقط می‌خواهد جمع کند. امیرالمؤمنین می‌گوید اصلاً فقر یعنی چه؟ یعنی نداشتن. آدم وقتی که نداشته باشد، غذای خوب، مسکن خوب، مرکب خوب، لباس خوب گیرش نمی‌آید. تو بدبخت که الآن هم گرفتار همان هستی. تو یک عمر نان و پنیر می‌خوری برای اینکه مبادا فقیر بشوی و مجبور باشی نان و پنیر بخوری. تو حالا هم به نان و پنیر افتاده‌ای. یک عمر نان و پنیر می‌خورد که مبادا فقیر بشود بخواهد نان و پنیر بخورد! این همین است که انسان خودش را گم کرده، یعنی خود واقعی‌اش را از دست داده است.

تمثیل مولوی

تمثیل خیلی خوبی مولوی دارد: فرض کنید انسان، زمینی جهت ساختمان برای خودش تهیه کرده. به هر علتی روزها نمی‌رود آنجا ساختمان کند. هنگام شب، عمله و بنّا و مهندس و مصالح می‌فرستد آنجا تا یک ساختمان بسازند برای اینکه در آن سکونت کند. پولها خرج می‌کند. خانه‌ای می‌سازد مکمَّل و مجهّز، و او هم خاطرش جمع که خانهٔ خیلی خوبی برای خودش ساخته است. آن روزی که حرکت می‌کند برود داخل خانه، وقتی نگاه می‌کند می‌بیند خانه را در زمین دیگران ساخته. خانه را ساخته ولی نه در زمین خودش، در زمین دیگران. زمین خودش چطور؟ لخت و عور آنجا مانده. چه حالتی به انسان دست می‌دهد؟ می‌گوید این، حالت همان آدمی است که وارد قیامت می‌شود، خودش را می‌بیند مثل یک زمین لخت، آن که برایش کار نکرده خودش است و آن که برایش کار کرده او نبوده.

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه، تن خاکیّ تو کز برای اوست غمناکیّ تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مُشک، تن را جا شود وقت مردن گند آن پیدا شود

اگر این بدن را همیشه در مشک بگذاری، همین‌قدر که مُرد، دو روز که بگذرد عفونت می‌گیرد و مردم مجبورند برای فرار از عفونتش آن را دو متر زیر خاک مخفی کنند.

مشک چـبود نـام پـاک ذوالجـلال — مشک را بر تن مزن بر جان بـمال[۱]
وَ لاتَكونوا كَالَّذينَ نَسُوا اللهَ فَاَنْسٰيهُمْ اَنْفُسَهُمْ[۲].

روح انسان، منشأ احساسهای اخلاقی و دروازه‌ای به سوی معنویت

از نظر اسلامی، من واقعی انسان همان نفخهٔ الهی است که در هر کسی هست و احساس اخلاقی انسان از این «من» سرچشمه می‌گیرد. اگر چنین منی ـ که او لجن نیست، بلکه روح الهی است و از عالم بالاتر از عالم طبیعت و ماده است ـ در انسان نمی‌بود و اگر من واقعی و خود واقعیِ انسان او نبود، هیچ یک از این احساسهای اخلاقی که با سودهای بدنی جور در نمی‌آید در انسان وجود نداشت. عجیب این است که دنیای اروپا به عللی که جداگانه باید بحث بشود (و گرایشهای شهوانی و هواهای نفسانی خیلی در آن دخالت دارد) دلش نمی‌خواهد وجود روح ملکوتی را در انسان بپذیرد[۳]. از طرف دیگر می‌بینند در انسان گرایشهایی هست که با طبیعت مادی او جور در نمی‌آید، گرایشهایی بر ضد طبیعت مادی انسان.

این خیلی واضح و روشن است: همیشه روح انسان دروازه‌ای بوده برای معنویت بشر که از اینجا بفهمد من یک حقیقت معنوی هستم، من قابل بقا هستم، «من» حقیقتی جاودان است و با مردن کار «من» پایان نمی‌پذیرد، ولی نمی‌خواهد این حرف را بپذیرد. از طرف دیگر این را نمی‌تواند انکار بکند که در انسان دوگونه گرایش وجود دارد: گرایشهای طبیعی و مادی و گرایشهای معنوی، یعنی حسابهایی که با حسابهای مادی جور در نمی‌آید.

ویلیام جیمز مردی است الهی و کتابهایی که تاکنون از او ترجمه شده در حد زیادی خوب است، مخصوصاً کتاب **دین و روان**. او روان‌شناس و فیلسوف بسیار مبرّزی بوده است و از دانشمندان بزرگ جهان شمرده می‌شود. از زمان فوتش شاید شصت سال بیشتر نگذرد. در آن کتاب، این مرد منصف حرف خوبی می‌زند، می‌گوید: در انسان یک سلسله غرایز وجود دارد که با حسابهای مادی جور در نمی‌آید (با کمال صراحت اعتراف می‌کند). غرایز مادی، ما را با جهان ماده پیوند می‌دهد و باید باشد. اینها کانالهایی است میان ما و

---

۱. که «خود»ت او هستی.
۲. حشر / ۱۹
۳. البته کلی نمی‌گویم، در میان آنها هم «روحی» زیاد است.

جهان ماده. مثلاً اگر در ما حس گرسنگی هست، این یک کانال ارتباطی است بین ما و طبیعت، چون اگر این حس نمی‌بود ما دنبال تغذّی نمی‌رفتیم. بعد می‌گوید: به دلیل اینکه غرایزی در ما وجود دارد که ما را با طبیعت پیوند می‌دهد، به همین دلیل غرایزی در ما وجود دارد که با طبیعت مادی ما جور در نمی‌آید و این غرایز است که ما را با جهان دیگر پیوند می‌دهد. ما از وجود خودمان دلیل و راه داریم به عالم دیگری غیر از عالم طبیعت. انسان با غرایز طبیعی خودش یک سلسله نیازهایی را که با طبیعتش سازگار است برآورده می‌سازد، و با غرایز ماوراء مادی (به قول ویلیام جیمز) یک سلسله نیازهای دیگری را که ماوراء طبیعت مادی انسان است و با حقیقت غیرمادی او سازگار است رفع می‌نماید، و به عبارت دیگر این غرایز انسان را به ماوراء طبیعت مادی او پیوند می‌دهد برای اینکه یک سلسله نیازهای معنوی که در وی هست برطرف بشود.

این حرف حرف حسابی است، ولی ببینیم آنهاشان که نمی‌خواهند این را قبول کنند، گرایشهای غیرمادی انسان را چگونه توجیه می‌کنند.

توجیه گرایشهای غیرمادی انسان در دنیای اروپا

می‌گویند انسان طالب دو چیز است: یا طالب سود است یا طالب ارزش. گرایشهای مادی را سود نامیده‌اند و گرایشهای معنوی را ارزش. خیال می‌کنند با تغییر اسم، حقیقت را می‌شود عوض کرد. می‌گویند انسان گاهی دنبال سود می‌رود و گاهی دنبال ارزش. می‌پرسیم ارزش چیست؟ می‌گویند ارزش چیزی است که به حال انسان مفید نیست، به درد آدم نمی‌خورد، هیچ نیازی را از انسان رفع نمی‌کند، با منطق هم جور در نمی‌آید، ضد منطق و لااقل غیرمنطقی است، ولی وجود دارد، مثل ایثار. اینکه انسان ایثار بکند منطقی نیست؛ منطقی این است که انسان دنبال سودش برود، عقل آدم هم همین را به او می‌گوید که باید دنبال سود رفت. ولی از طرفی هم نمی‌توانند انکار بکنند که چنین گرایشهایی نیز در انسان هست: گرایش به ازخودگذشتگی، گرایش به فداکاری، گرایش به عدالت، گرایش به آزادی، گرایش به انصاف، گرایش به حلم، گرایش به بردباری، که اکثر اینها اساساً با منافع مادی انسان جور در نمی‌آید. می‌گویند بله جور در نمی‌آید ولی اینها سود نیست، ارزش است، انسان طالب یک سلسله ارزشهاست.

می‌گوییم ارزش یعنی چه؟ یعنی قیمت. قیمت که خودش چیزی نیست. انسان برای چیزی ارزش و قیمت قائل است، آن چیز چیست؟ تا یک چیز ارتباطی با حقیقت انسان

نداشته باشد که انسان نمی‌تواند برای آن ارزش قائل باشد؛ چنین چیزی محال است.

اسلام می‌گوید یک شیء باارزش که باارزش‌ترین چیزهاست در شما هست و آن همان روح ملکوتی شماست. قبلاً در احادیث دیدیم که حتی تعبیر به «نفیس» شده است. امام صادق می‌فرماید: أُثامِنُ بِالنَّفْسِ النَّفیسَةِ رَبَّها[1] [بهای نفس گرانبها را پروردگارش قرار می‌دهم.] یا وقتی از امام سجاد می‌پرسند: از همهٔ مردم بزرگتر کیست؟ می‌فرماید: «کسی که در مقابل نفس خودش برای هیچ چیزی اهمیت قائل نباشد.» نفیس‌ترین حقایق را انسان در درون خودش احساس می‌کند و آن، خود واقعی‌اش است. قیمت مالِ اوست. برای او ارزش قائل است چون خودش است. همین‌طور که برای تن خودش ارزش قائل است، برای روح خودش ارزش قائل است. احساسهای عالی اخلاقی به قول آنها برای بشر ارزش‌اند. دلشان نمی‌خواهد بگویند اینها خیر معنوی‌اند و مادیات، خیر مادی. فلاسفهٔ ما مادیات را می‌گویند خیر مادی بشر، و معنویات را می‌گویند خیر معنوی. به این ترتیب مطلب حل می‌شود و حرف هم همین است. نمی‌خواهند بگویند خیر مادی و خیر معنوی، چون اسم معنا و حقیقت در کار می‌آید و نمی‌خواهند این را بپذیرند. می‌گویند «خیر» همان است که مادی است، اسمش هم سود است. معنویات چیست؟ آن خیر نیست، سود هم نیست، فقط ارزش و قیمت است و حقیقتی نیست. اسلام می‌گوید آن هم خیر است؛ کار اخلاقی هم که می‌کنی دنبال خیر هستی ولی آن خیر، خیری است که طبیعت حیوان تو دنبال آن خیر نمی‌رود، حقیقت ملکوتی توست که دنبال آن خیر می‌رود.

اینجاست که اخلاق و احساس اخلاقی، خودش یک دروازه‌ای است به این که انسان روح مجرّد خودش را بشناسد و با شناخت روح مجرّد، عالم غیب و ملکوت را آگاه بشود، چون انسان پرتوی است از عالم غیب و ملکوت. از همین جا ریشهٔ احساسات اخلاقی پیدا می‌شود. انسان چون روح ملکوتی است، جنسش جنس عظمت است [زیرا] جنس ملکوت عظمت است. وقتی انسان خودِ ملکوتی را احساس کند تن به حقارت نمی‌دهد: مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَيْهِ شَهَواتُهُ[2]. اینکه مکرر داشتیم که هرکس کرامت نفس خودش را احساس کند تن به ذلت نمی‌دهد ـ که قبلاً روایاتش را خواندیم ـ به همین

۱. [بقیهٔ شعر: وَ لَيْسَ لَها فِي الْخَلْقِ كُلِّهِمْ ثَمَنُ.] فی رحاب ائمة اهل البیت، ج ۴ / ص ۷۶
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۱، ص ۱۲۹۳

جهت است. انسان وقتی که آن «خود»ش را که از عالم عظمت و عین عظمت است احساس می‌کند تن به حقارت نمی‌دهد، مثل آدمی که یک تابلو بسیار عالی مثلاً تابلو رافائل را می‌بیند، ارزشش را درک می‌کند و محال است که بتواند اجازه بدهد که یک آلودگی و کثافتی در آن قرار بگیرد چون عظمت آن را احساس می‌کند. انسان چون خودش را به علم حضوری درک می‌کند که از عالم قدرت است، از ضعف و ناتوانی تنفر دارد؛ یعنی وقتی کرامت نفس خودش را احساس می‌کند، تن به ضعف و زبونی و عجز نمی‌دهد. غیبت نمی‌کند، زیرا ـ مطابق حدیثی که قبلاً خواندم ـ حس می‌کند که غیبت عجز و ناتوانی است. حسادت نمی‌ورزد، چون حس می‌کند حسادت از عجز و ناتوانی است. تکبر نمی‌کند، چون می‌فهمد تکبر ناشی از حقارت نفس است. انسان تا حقارت نفس نداشته باشد تکبر نمی‌کند: **ما مِنْ رَجُلٍ تَکَبَّرَ اَوْ تَجَبَّرَ اِلّا لِذُلَّةٍ وَجَدَها فی نَفْسِهِ**[1] یعنی احدی در دنیا تکبر نمی‌کند و احدی در دنیا تجبّر و ظلم و ستم نمی‌کند مگر اینکه در خودش احساس حقارت می‌کند.آدم متکبر خودِ واقعی را پیدا نکرده. اگر انسان خود واقعی را پیدا کند دیگر احساس حقارت نمی‌کند، احساس قدرت و عظمت می‌کند، تکبر یا تجبّر نمی‌کند چون با روحش ناسازگار است. چرا انسان از علم خوشش می‌آید و از جهل تنفر دارد؟ چون حقیقتش، خود واقعی‌اش از عالَم علم است، عین علم است و از جهل تنفر دارد. چرا جود برای انسان به قول اینها یک ارزش و به تعبیر ما یک خیر معنوی است، با اینکه جود از خود مایه گذاشتن است برای دیگران؟ برای اینکه جود، رحمت و افاضه است و انسان خودش حس می‌کند که من از عالَم رحمتم و لازمهٔ از عالَم رحمت بودن، فیض دادن و فیض رساندن است.

این است که در مکتب اسلام تمام احساسهای اخلاقی، از پیدا کردن «خود» و احساس واقعیت «خود» پیدا می‌شود. اگر انسان خود واقعی‌اش را پیدا کند می‌بیند تمام ـ به قول اینها ـ ارزشهای اخلاقی و نیز ضد اخلاقی‌ها معنی پیدا می‌کند. بعد از این است که انسان می‌بیند تمام اخبار اسلامی [در باب اخلاق] یک فلسفهٔ خاص دارد و اخلاق در اسلام بر محور خودشناسی و احساس کرامت در خود واقعی است و اخلاق اسلامی بر اساس این پایه بنا شده است. پس معلوم شد که از نظر اسلام در انسان واقعاً دو «خود» وجود دارد، ولی این طور نیست که در انسان دو «من» وجود داشته باشد جدا و مستقل از

۱. اصول کافی، ج ۳ / ص ۴۲۶، حدیث ۱۷

یکدیگر. [آن دو «خود» عبارتند از] خود واقعی و خود طفیلی و پنداری، یعنی آن چیزی که واقعاً ناخود است و انسان «خود» می‌پندارد. آن خودی که باید با او مبارزه کرد و عُجبها، حسادتها، تکبرها، شهوترانی‌ها و ظلمها از آنجا برمی‌خیزد، خود حقیقی انسان نیست. خود حقیقی الهام‌بخش اسلامِ فطری است: **وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَاَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها**[۱]. این بود تقریر مطلب از نظر اسلامی.

سیری در نظرات مادیین

عرض کردیم که دیگران هم ـ حتی مادیین ـ رسیده‌اند به اینجا که نمی‌شود «خود» آدمی را منحصر کرد به همین خود به اصطلاح شناسنامه‌ای. اصلاً شخصیت انسان چیزی است که حتی مادی‌ترین مادیها برای انسان شخصیت قائل هستند ماوراء شخص. ناچار اینها هم باید در فکر توجیهی برآیند که انسان یک خود عالیتر و بزرگتری دارد. منتها در پاسخ به این سؤال که این خود بزرگتر چیست، دنبال حرفهای دیگر می‌روند.

یکی از این مکتبها سخنی گفته که چون خیلی به مسائل مهم فلسفی مربوط است ناچارم به اجمال و اشاره رد بشوم. گفته است در انسان دو «من» وجود دارد: یک من فردی و یک من کلی. من فردی این است که خودت را به صورت یک فرد احساس می‌کنی، و من کلی همان کلی طبیعی است ـ به اصطلاح ـ که در همهٔ افراد وجود دارد، یعنی «انسان». از این جهت است که آدمی انساندوست است؛ یعنی اینکه آدمی انساندوست است، به خاطر این است که در او دو خود وجود دارد: یکی خود فرد که جزئی و محدود است و دیگر خود انسان که کلی است.

این حرف، بسیار حرف نادرستی است. معنای کلی را نفهمیده‌اند. فلاسفهٔ خیلی بزرگ، مخصوصاً فلاسفهٔ اسلامی، در باب کلی و حقیقت کلی طبیعی تحقیقات بسیار گرانبهایی کرده‌اند، از بوعلی گرفته تا صدرالمتألهین که دیگر وارد این مطلب نمی‌شوم. اینها این جور خیال می‌کنند که آن منی که در انسان شریف است و احساس شرافت می‌کند منِ انسانهای دیگر است که باز از طبیعت بیرون نیست؛ همین انسانهای مادی. می‌گوید آنجا که من خودم را احساس می‌کنم، این همان خودِ پلید است که باید رهایش کرد، و آنجا که انسان را احساس می‌کنم باز خود را احساس می‌کنم اما خود را در ضمن

---

۱. شمس / ۷ و ۸

انسان کلی احساس می‌کنم و او خودِ مقدس است. می‌گوییم آن انسان کلی هم عین همین انسانهای دیگر است، چیزی غیر از آنها نیست. و بعلاوه انسان کلی در فرد، عین فرد است نه چیزی جز فرد، که این داستان مفصل است.

سخن سارتر

بعضی مثل ژان‌پل سارتر حرف دیگری گفته‌اند. می‌گویند خود انسان، خود نداشتن است. انسان یک خود حقیقی دارد و یک خود مجازی که ناخود است. خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او طبیعت و ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و ماهیت، آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق است. جوهر انسان، آزادی مطلق از همه چیز حتی خود داشتن است. خود حقیقی تو خود نداشتن است. همین‌قدر که یک خود پیدا کردی، خود حقیقی‌ات را از دست داده‌ای.

این هم حرف نامربوطی است ولی قابل تشریح و توضیح هست. بعداً ان‌شاءالله به شرح و توضیح آن می‌پردازم.

نظریهٔ مارکسیستها

یک نظریهٔ دیگر هم اینجا هست که نظریهٔ مارکسیستهاست. اینها هم بالاخره چاره‌ای ندارند [جز این] که در انسان دو «خود» تشخیص بدهند، چون در انسان این دو گرایش را نمی‌شود انکار کرد. اینها مدعی هستند که خود پلید در انسان که باید با او مبارزه کرد یعنی خود اختصاصی، و خود شریف در انسان یعنی خود اشتراکی. چنین اظهار می‌دارند: دورانی بر بشر گذشته است که در آن دوران مالکیت نبوده است و به همین جهت من و مایی در کار نبوده، دیواری در بین نبوده، همهٔ خودها یک خود بوده‌اند و آن خودِ بشری بوده است، مثل افراد یک خانواده که یک «خود» همهٔ آنها را تشکیل می‌دهد و ما به آن «خود خانوادگی» می‌گوییم. این خود محدود: «من» که می‌گوییم مال من، لباس من، خانهٔ من، سند مالکیت من و... یعنی دیوار کشیدن میان افراد. با همین مالکیتها افراد بشر از یکدیگر جدا می‌شوند. این افراد که قبلاً کأنه حکم آبی را داشتند که در یک دریا جمع بود و به قول مولوی همه با همدیگر متحد بودند [در اثر مالکیتها به صورت آبهای کوچک درآمدند.] البته مولوی مقصود عالیتر دیگری دارد:

منبسط بـودیم و یک گـوهر هـمه بی سر و بی‌پا بُـدیم آن سـر هـمه
یک گـهر بـودیم هـمچون آفـتاب بی‌گره بودیم و صافی هـمچو آب[۱]

او در حقیقتِ عرفانی می‌گوید، اینها در یک امر اجتماعی. می‌گویند ابتدا بشر زندگی اشتراکی داشت، همهٔ افراد بشر مثل آبهای یک دریا بودند. این مالکیتِ بی‌پیر آمد و این آب را قطعه قطعه کرد، پی در پی دیوار کشید و تکه‌تکه کرد. از اینجا خود فردی به وجود آمد. آن خودی که باید با او مبارزه کرد خود فردی و اختصاصی است. شما بـا مـالکیت مبارزه کنید، فساد اخلاق را ریشه‌کن کرده‌اید. تمام فساد اخلاق‌ها ریشه‌اش مالکیت است. اشتراکیت را برقرار کنید، یک خود جمعی برقرار می‌شود و به دنـبال آن تـمام مـحاسن اخلاقی که مربوط به خود جمعی بوده است برقرار می‌شود.

نقد این نظریه

این هم یک حرفی است که به شعر شبیه‌تر است. اکنون فقط یک جهتش را بـرایـتان عرض می‌کنم، اگر فرصت شد بعداً به تفصیل بحث می‌کنیم.

از اینها یک سؤال می‌کنیم: آیا آن چیزی که میان افـراد انسـان دیـوار مـی‌کشد و «من»ها را از یکدیگر جدا می‌کند، منحصر به مالکیت است؟ آیا تمام مواهب در زندگی منحصر به مواهبی است که از ثروت ناشی می‌شود؟ یا در زندگی بشر مواهب دیگری هم هست؟ آیا واقعاً افراد یک خانواده که با یکدیگر زندگی می‌کنند، اگر فرض کنیم از نظر مالکیت هم اشتراک داشته باشند، دیگر من و ما از میان برادرها و خواهرها بکلی از بین می‌رود؟ یا باز چیزهای دیگری هست که آنها هم من و ما ایجا د مـی‌کند؟ آیـا در یک جامعه، حتی جامعهٔ اشتراکی، همان‌طور که مال و ثروت را بالاشتراک و بالتساوی تقسیم می‌کنند ـ که نمی‌کنند، حرفش هست و عملاً نمی‌کنند ـ اموری از قبیل جاه، مقام، پست، شهرت، محبوبیت و قدرت هم بالتساوی تقسیم می‌شود؟ آیا واقعاً فلان کارگری که در فلان کارخانهٔ پولاد سازی کار می‌کند و فقط یک نان بخور و نمیری به او می‌دهند، همان قدرت را دارد که مثلاً آقای برژنف دارد؟ و آیا برای بشر قدرت، اسـاس نـیست؟ انسـان ثروت را فدای قدرت می‌کند. زن چطور؟ آیا توانستند اشتراک در زن هم برقرار کنند؟ نه، می‌خواستند بکنند ولی دیدند چنین چیزی امکان ندارد. آیا او موهبت نیست؟ و هزاران

---

۱. مثنوی مولوی، ج ۱ / ص ۱۸، سطر ۱۶

موهبت دیگر. و بعلاوه ارزشهای اخلاقی انسان یک سلسله ارزشهاست که با اشتراک جمعی جور در نمی‌آید. اشتراک جمعی حداکثر این است که همه در ثروت با همدیگر برابر باشند. این چه ربطی دارد به اینکه انسانی مثلاً در جنگها خودش را فدای انسانهای دیگر بکند، یا اینکه در مقابل حقیقت، نسبت به انسانهای دیگر انصاف بدهد؟ دربارهٔ این مطلب هم ان‌شاءالله بعداً عرایضی عرض خواهم کرد.

پس، از نظر اسلامی مادر همهٔ احساسهای اخلاقی انسان احساس کرامت و شرف و عزت و قدرت و عظمت در درون خود و در خود واقعی خویش است، آنهم عزت و شرف و کرامت و قدرت و عظمت واقعی، و خود واقعی انسان همان **نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی**[۱] است که خدای متعال در قرآن بیان کرده است. انسانهای کامل اسلام از نظر اخلاق، یعنی انسانهایی که خود را بهتر از دیگران شناخته‌اند، شرف و کرامت را در ذات خودشان بیشتر از دیگران احساس کرده‌اند.

□

قبلاً عرض کردم که حماسه‌های امام حسین، همه در اطراف کرامت و عزت و شرافت و نفاست نفس دور می‌زند. امر به معروف و نهی از منکر او هم احساسی است از این‌گونه احساسها. می‌فرمود: **اَلا تَرَوْنَ اَنَّ الْحَقَّ لایُعْمَلُ بِهِ وَ اَنَّ الْباطِلَ لایُتَناهیٰ عَنْهُ لِیَرْغَبِ الْمُؤْمِنُ فی لِقاءِ اللهِ مُحِقّاً**[۲] مردم! چشمهایتان نمی‌بیند؟ آیا نمی‌بینید نیکیها چگونه دارد مهجور و متروک می‌شود و به آنها عمل نمی‌شود؟ نمی‌بینید زشتیها چگونه رایج شده است؟ یک مؤمنِ اسلام، یک انسان شریف، مرگ را بر زندگی‌ای که در آن همواره با چنین تابلوهای زشت مواجه باشد و از تابلوهای عالی انسانیت هرگز به چشمش نخورد ترجیح می‌دهد: **لِیَرْغَبِ الْمُؤْمِنُ فی لِقاءِ اللهِ مُحِقّاً** باید چنین باشد که مؤمن در چنین شرایطی به لقاء پروردگار خودش رغبت کند، یعنی اصلاً از این دنیا بیزار بشود. یا تعبیر دیگر حضرت: **اِنّی لا اَرَی الْمَوْتَ اِلّا سَعادَةً وَ الْحَیاةَ مَعَ الظّالِمینَ اِلّا بَرَماً**[۳]. این چه احساسی است در انسان: زندگی با ستمکاران، زندگی‌ای که بخواهد چشمم فقط به ستمکاران بیفتد و من با اینها همراه باشم و همراهی کنم، این زندگی برای من زندگی نیست، مرگ است، ملالت است. برای من سعادت این است که در چنین شرایطی بمیرم.

---

۱. حجر / ۲۹ [ترجمه: از روح خود در آن دمیدم.]
۲. بحارالانوار، ج ۴۴ / ص ۳۸۱
۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴ / ص ۱۱۰

مردن برای من در چنین شرایطی سعادت است.

در روز عاشورا می‌آید بر درِ خیمه می‌ایستد، خطاب می‌کند به خواهر بزرگوارش: **یا اُختاه! ایتینی بِوَلَدِیَ الرَّضیع** طفل شیرخوار مرا بیاور، **حَتّیٰ اُوَدِّعَهُ**[1] برای اینکه می‌خواهم با او هم وداع و خداحافظی کنم. با اینکه مادر این طفل در آنجا حیات دارد، ولی اباعبدالله می‌خواهد ثابت کند که قافله‌سالار بعد از من زینب است، لذا به خواهرش خطاب می‌کند. زینب می‌رود طفل شیرخوار اباعبدالله را می‌آورد. حسین به چهرهٔ این طفل نگاهی می‌کند. چند روز است که مادرش [سیراب نبوده است] و زن طبق معمول وقتی یک ناراحتی پیدا کند دیگر پستانش شیر نمی‌دهد، چه رسد به اینکه چند شبانه‌روز هم سیراب نبوده است. خود به خود در این طفل اباعبدالله آثار گرسنگی و تشنگی پیداست. حسین که کانون محبت است، این طفل را می‌گیرد برای اینکه ببوسد. دشمن به یکی از افراد عسکر خودش فرمان می‌دهد که ببین چه هدف خوبی پیدا کردی، اگر بتوانی مهارت به خرج بدهی نشانه کنی. می‌گوید: چه را نشانه کنم؟ می‌گوید: کودک را. همان‌طور که طفل در دست اباعبدالله است، یک وقت می‌بینند مثل مرغ سربریده دارد دست و پا می‌زند. ولی حسین، آن کوه وقار، کاری که می‌کند این است که مشتهایش را پر از خون می‌کند و به طرف آسمان می‌پاشد: **هَوْنٌ عَلَیَّ اَنَّهُ بِعَیْنِ اللهِ** در راه رضای حق است و چشم حق دارد می‌بیند، دیگر بر حسین ناگوار نیست.

و لا حول و لا قوّة الّا باللّه العلیّ العظیم و صلی الله علی محمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله...

خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، ما را مکرّم به مکارم اخلاق اسلامی بفرما، ما را از رذایل اخلاقی دور بگردان؛ عزت فردی، اخلاقی و اجتماعی به همهٔ مسلمین عنایت بفرما، آنها را بر دشمنانشان پیروز بگردان، حاجات مشروعهٔ این جمع را برآور، اموات ما مشمول عنایت و رحمت خودت بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

---

۱. لهوف (با ترجمه)، ص ۱۱۷

خودشناسی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

وَ فِی الْاَرْضِ ایاتٌ لِلْموقِنینَ. وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلا تُبْصِرونَ[1].

یکی از قدیمترین دستورهای حکیمانهٔ جهان که هم به وسیلهٔ انبیای عظام به بشر ابلاغ شده است و هم حکیمان بزرگ جهان آن را به زبان آورده‌اند و اعتبار خودش را همیشه حفظ کرده و بلکه تدریجاً ارزش آن بیشتر کشف شده است، این جملهٔ معروف است که: ای انسان خودت را بشناس. در اخبار و احادیث ما این تعبیر مکرر آمده است، هم از رسول اکرم روایت شده و هم به تعبیرات مختلف در کلمات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام آمده است که: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**[2] هرکس خود را بشناسد پروردگار خود را شناخته است یا می‌شناسد، و یا تعبیراتی شبیه و نظیر این تعبیر، مثلاً ای انسان! خود طبیب خود باش که البته مقصود طب جسمانی و پزشکی معمولی نیست ولی این دستور هست. مثلاً امام صادق علیه‌السلام در حدیثی ـ که در **تحف‌العقول** و بسیار مفصل است و جمله‌های بسیار حکیمانه‌ای در آن هست و ظاهراً روایت عبدالله بن جُندَب است ـ می‌فرماید:

---

۱. ذاریات / ۲۰ و ۲۱

۲. غرر الحکم و درر الکلم، فصل ۷۷، حدیث ۳۰۱

اِنَّکَ قَدْ جُعِلْتَ طَبیبَ نَفْسِکَ [وَ عُرِّفْتَ آیَةَ الصِّحَّةِ] وَ یُبَیَّنُ لَکَ الدّاءُ وَ دُلِلْتَ عَلَی الدَّواءِ[1]

ای انسان! تو طبیب خویشتن قرار داده شده‌ای [و نشانهٔ سلامت بـه تـو شناسانده شده است] و دردها برای تو بیان شده است و بـه دواهـای آن دردها هم رهنمایی شده‌ای.

غرض این جهت است که این تعبیر و شبیه این تعبیر در کلمات اکابر بشریت زیاد آمده است. سقراط که در حدود دو هزار و پانصد سال پیش می‌زیسته، سخن مهمی که از او باقی مانده همین است که: خودت را بشناس. مسئلهٔ خودشناسی چه اهمیت و ارزشی دارد و برای چه منظوری توصیه شده است؟ بـرای دو مـنظور تـوصیه شـده است. یک منظور همان است که خودت را بشناس تا بتوانی خدا را بشناسی. قبلاً از گاندیِ معاصر خودمان جمله‌ای نقل کردم که گفت: من از مطالعهٔ **اوپانیشاد**ها یعنی قدیمترین کتابهای مذهبی و عرفانی هند، سه دستور فرا گرفتم و آنها دستورالعمل من در زندگی شد. یکی اینکه در جهان فقط یک شناسایی وجود دارد و آن شناسایی «خود» است. دوم اینکه هر کس خود را شناخت خدا را شناخته است و جهان را[2]. پس در **اوپانیشاد**های مربوط به چندین هزارسال پیش نیز می‌بینیم یکی از کهن‌ترین مسائل و اندرزهایی که از بشر به میراث مانده است خودشناسی است، و امروز هم ـ مخصوصاً در یک قرن اخیر و در زمان حاضر ـ مسئلهٔ انسان و انسان‌شناسی و علوم مربوط به انسان مهمترین و باارزش‌ترین علوم بشری شمرده می‌شود.

خودشناسی، مقدمهٔ خداشناسی و اخلاق

حال برای چه گفته‌اند خود را بشناس؟ از خودشناسی به کجا می‌رسی؟ به عبارت دیگر خودشناسی مقدمهٔ چیست؟ گفتیم این را برای دو منظور گفته‌اند. یک منظور همین است که اگر خود را بشناسی، به مهمترین مسئله‌ای که برای بشر مطرح است و راز اصلی جهان می‌باشد (یعنی خدا) پی می‌بری. دوم اینکه خود را بشناس تا بدانی در زندگی و در جهان

---

۱. **تحف‌العقول** (با ترجمه)، ص ۳۱۶

۲. [و سوم اینکه در همهٔ دنیا یک نیرو (نیروی تسلط بـر خـویشتن) و یک نـیکی (دوست داشـتن دیگران) وجود دارد.]

چه باید بکنی و چگونه باید رفتار کنی، یعنی اخلاق و عمل. اگر خود را نشناسی نخواهی دانست که رفتار و اخلاقت در جهان چگونه باید باشد، یعنی خودت چگونه باید باشی، چون اخلاق از آن نظر که یک سلسله ملکات است بر می‌گردد به چگونه بودن و اینکه خودت چگونه باشی و چگونه رفتار کنی. پس برای پی بردن به بزرگترین رازهای جهان و مهمترین مسئله‌ای که در فکر بشر مطرح است (یعنی خدا) خود را بشناس، و برای مهمترین مسئله از نظر ابتلای عملی بشر که من چگونه باید باشم و چگونه باید رفتار کنم (یعنی اخلاق) نیز خودت را بشناس. در قسمت اول می‌خواهم مقداری توضیح بدهم که چگونه انسان اگر خود را بشناسد خدا را می‌شناسد.

قرآن هم برای خودشناسی حساب جداگانه‌ای باز کرده است، به این معنی که در قرآن ـ و فقط در قرآن ـ سراسر عالم خلقت، آیت و درس است برای خداشناسی؛ یعنی اختصاص به انسان ندارد که انسان فقط خودش را باید بشناسد تا خدا را بشناسد. از نظر قرآن تمام جریانهای خلقت، تمام واحدهای آفرینش اعم از آسمانی و زمینی، هرچه که در عالم هست آیاتند، یعنی علامتها و نشانه‌های وجود مقدس پروردگارند: اِنَّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَاٰیاتٍ لِاُولِی الْاَلْبابِ[1]. این گونه آیات در قرآن زیاد است. ولی قرآن در عین حال که سراسر عالم را کتاب حق تعالیٰ می‌داند که هر سطری از سطرهای این کتاب بر علم و حکمت و دانایی مؤلف آن دلالت می‌کند، برای نفس انسان حساب جداگانه‌ای باز کرده؛ یعنی از نظر قرآن این فصل از فصول کتاب آفرینش که نامش انسان است، برای انسان آموزندگیهایی دارد بالاتر و بیشتر از آنچه که مثلاً درختان دارند. درست است که:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار ... هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

ولی نفس یا «خود» انسان ـ که از هر چیزی به انسان نزدیکتر است ـ آموزشهایی دارد که غیر او ندارد. این آموزشها که از مختصات نفس انسان و برای انسان است چیست؟ البته انسان هم دارای تشکیلاتی است که در هر طبیعتی هست و از جنبهٔ وظایف‌الاعضایی، فیزیولوژی و تشریحی، همین‌طور که برگ درختان [بر معرفت کردگار] دلالت می‌کند، انگشت یا ناخن انسان هم دلالت می‌کند، بلکه در هر مویی از مویهای بدن انسان یا در

---

۱. آل‌عمران / ۱۹۰ [ترجمه: همانا در آفرینش آسمانها و زمین و رفت و آمد شب و روز نشانه‌هایی است برای صاحبان عقل.]

هر رگ از رگهای بدن انسان یک دلالتی هست. از این جهت انسان شبیه اشیاء دیگر است. اما آموزشهایی هست که از مختصات نفس انسان است که گفتیم قرآن هم [برای نفس انسان از نظر شناخت خدا] حساب جداگانه باز کرده. اینکه می‌گویم «حساب جداگانه» برای این است که مثلاً می‌گوید: وَ فِي الْاَرْضِ اٰياتٌ لِلْموقِنينَ در زمین نشانه‌هاست برای اهل یقین، کسانی که بخواهند به مقام یقین برسند. بدیهی است انسان هم در زمین است و بیرون از زمین نیست، ولی راجع به انسان می‌فرماید: وَ فى اَنْفُسِكُمْ[1] و در خود شما. اختصاص می‌دهد. یا در آیهٔ دیگر می‌فرماید: سَنُريهِمْ اٰياتِنا فِي الْاٰفاقِ وَ فى اَنْفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ[2]. حساب آفاق (عالم بیرون) را یک حساب جداگانه ذکر می‌کند. می‌توانست انسان را هم جزء آفاق ذکر کند ولی برای «خود» انسان، جدا حساب باز کرده: وَ فى اَنْفُسِهِمْ.

آموزشهای نفس انسان در خداشناسی

آن درسها و آموزشهای خاص چیست؟ این آموزشها خیلی زیاد است. من به آن آموزشهای عرفانی که یک نفر سالک پس از مراقبه‌های خیلی زیاد ـ که گوش قلب و چشم دلش باز می‌شود و با درون خودش عالم ماوراء را مشاهده می‌کند ـ لااقل به مقام مریم دختر عِمران می‌رسد که در حال عبادت، فرشتگان با او صحبت می‌کنند، یا زکریا می‌شود و غیر اینها چه از انبیا و چه از غیر انبیا، به آن آموزشها کار ندارم چون اینها مربوط به افرادی است که لااقل مقداری سیر و سلوک و مراقبه کرده‌اند و پرده‌ها را عقب زده‌اند. اگر اینها را بگوییم، می‌گویید ما که این‌جور نیستیم، آنها یک عدهٔ خاص‌اند. نه، مسائلی را می‌گوییم که در همهٔ افراد هست.

عالم طبیعت یک جریان مداوم و یک واحد حرکت است

از جمله این مسئله است که علم روز به روز این مطلب را بیشتر ثابت کرده که عالم طبیعت یک جریان مداوم است، یعنی هیچ چیزی در عالم در دو لحظه به یک حال نیست. ممکن است بگویید این سفسطه است؛ ما دیشب آمدیم این مسجد را دیدیم، عین همین حال

---

۱. ذاریات / ۲۰ و ۲۱

۲. فصّلت / ۵۳ [ترجمه: ما نشانه‌های خود را در جهان و در نفسهایشان به آنها می‌نمایانیم تا بر آنان روشن گردد که او حق است.]

بود که امشب داریم می‌بینیم، چه تغییری کرده؟ جواب خیلی واضح است. اگر همهٔ تغییرات، تغییرات محسوس می‌بود مطلب حل شده بود ولی حواس ما از تغییرات عالم، در یک حد معین درک می‌کند. چشم یا گوش و یا لامسهٔ ما فقط میان دو حد را می‌تواند درک کند؛ پایین‌تر باشد نمی‌تواند، بالاتر هم باشد نمی‌تواند. مثلاً اگر کسی به ما بگوید الآن یک آوازهایی در این فضا وجود دارد، آیا ما قبول می‌کنیم؟ می‌گوییم این حرفها چیست؟! تو خلاف بدیهی می‌گویی؛ من هم گوش دارم، هیچ صدایی نمی‌شنوم. نه، گوش ما انسانها در میان امواجی که در فضا پخش می‌شود، امواج معینی را درک می‌کند. ظاهراً می‌گویند اگر تعداد نوسان یک موج از شانزده هزار در ثانیه کمتر باشد، گوش ما آن را درک نمی‌کند (مثل رادیوی گیرنده‌ای که آن موج را نمی‌گیرد. آن موج وجود دارد ولی ما درک نمی‌کنیم، یک حیوان دیگر ممکن است بشنود) و اگر از سی و دو هزار بالاتر برود، ممکن است صدایی باشد کر کننده اما ما اصلاً نمی‌شنویم و در کمال راحتی مثلاً مطالعه می‌کنیم، ولی یک حیوان آن صدا را می‌شنود. می‌گویند موش، امواج صوتی با نوسانِ تا چهارصد هزار در ثانیه را می‌شنود. همچنین چشم ما حرکات را در عالم در یک حد معین درک می‌کند. همین حرکتهای مکانی خیلی ساده را در نظر می‌گیریم. چشم انسان حرکت اجسام را تا یک سرعت معین فرضاً یک دهم میلیمتر در ثانیه درک می‌کند ولی اگر حرکت از این کندتر باشد، حرکت است اما چشم انسان درک نمی‌کند. مثلاً حرکت ثانیه‌شمار ساعت را چشم انسان درک می‌کند. حرکت دقیقه‌شمار را هم که در هر ساعتی یک دور می‌چرخد، اگر انسان خیلی دقیق بشود شاید بعضی چشمها بتوانند درک کنند، در صورتی که آن هم دائماً حرکت می‌کند. ولی خار ساعت شمار، شما یک ساعت هم به آن نگاه کنید یک ذره احساس نمی‌کنید که حرکت می‌کند، اما این قدر می‌دانید که یک ساعت پیش روی عدد مثلاً ۷ بود و حالا روی عدد ۸ است، تدریجاً حرکت کرده است. از نظر چشم شما ساکن است یعنی چشم شما حرکت آن را نمی‌بیند، ولی عقل شما می‌گوید این حرکت می‌کند به دلیل اینکه یک ساعت پیش روی عدد ۷ بود و اکنون روی عدد ۸ است، و می‌دانید که این جور نیست که چشم شما را غافل کرده و یکدفعه روی عدد ۸ پریده است.

عالم در یک جریان دائم است. آن که حرکت جوهریه را ثابت کرده و آنها که حرکتهای دیگر را ثابت نموده‌اند، ثابت کرده‌اند که چیزهایی که ما و شما آنها را به صورت اشیاء ساکن می‌بینیم عیناً مثل آب رودخانه است که به سرعت در حرکت می‌باشد ولی ما که از دور نگاه می‌کنیم خیال می‌کنیم ایستاده است. معنای اینکه یک شیء در حرکت

است این است که هر مقدار از آن شیء در یک لحظه از زمان هست، در لحظهٔ بعد نیست. اجزاء حرکت از یکدیگر مخفی هستند. در عین حال همین حرکتهای عالم با یک نظام مشخص است.

آیا «من» عوض می‌شود؟

می‌آییم سراغ بدن خودمان. بدن ما هم یک جریان دائم است، از سلولها گرفته تا اتمها و آن ذراتی که اتم راتشکیل می‌دهد. بعضی از سلولهای بدن دائماً می‌میرند و بجای آنها سلولهای نو می‌آید. آنهایی هم که نمی‌میرند، بدنشان دائماً در حال عوض شدن است؛ یعنی به نظر دقیق، حتی بدن یک ساعت پیش با بدن حالا فرق دارد. قدما می‌گفتند بدن هفت سال یک بار عوض می‌شود. ولی با نظر دقیق، حتی بدنِ یک ساعت پیش عین بدن این ساعت نیست، تا چه رسد به بدن یک سال پیش. در یک آدمِ مثلاً هشتاد ساله، بدنِ هشتاد سال پیش تا حال به یک معنی آناً فآناً عوض شده، و اگر خیلی مصالحه بکنیم باید بگوییم چندین بار عوض شده است. ولی «من» چطور؟ آیا «من» عوض شده است؟ اگر سن من پنجاه سال باشد آیا منِ امروز همان من پنجاه سال پیش است واقعاً و حقیقتاً؟ یا اینکه من خیال می‌کنم من آن «من» هستم، آن «من» رفته و یک «من» دیگر آمده؟ پاسخ این است: بدن که طبیعت است دائماً در حال عوض شدن است ولی «من» تکامل و افزونی پیدا می‌کند اما عوض نمی‌شود و «من» دیگری بجای او نمی‌آید.

داستان بهمنیار و ابن‌سینا

این قضیه معروف است و در کتابهای خودمان نوشته‌اند: بوعلی سینا شاگرد مبرّزی دارد به نام بهمنیار آذربایجانی که آذربایجانی هم هست. او ابتدا زردشتی بود (از خاندانهای زردشتی بوده) ولی اواخر مسلمان شد. می‌گویند بوعلی این شاگرد را کشف کرد. روزی بوعلی در دکان نانوایی بود. بهمنیار که بچهٔ کوچکی بود آمد به نانوا گفت: کمی آتش احتیاج داریم برای آتشگیره. یک ذره آتش بده می‌خواهم ببرم خانه‌مان. نانوا گفت: آتش را که این جور نمی‌شود برد، برو ظرفی بیاور. فوراً این بچه مشتش را پر از خاکستر کرد و گفت: آتش را اینجا بگذار. بوعلی کشف کرد که این بچهٔ باهوشی است. رفت سراغ پدر و مادرش، گفت: حیف است که این بچه از بین برود، او را در اختیار من قرار بدهید، در آینده مرد فاضلی خواهد شد.

بهمنیار شاگردی است که بسیاری از افکار بوعلی را او عرضه کرده است. خودش هم کتابی نوشته است به نام **التحصیل** که این کتاب را شاید اولین بار من چاپ کردم (در ایران که اول بار ما چاپ کردیم) و کتاب بزرگی است. او مباحثه‌ای دارد با استادش بوعلی. بهمنیار معتقد بود که همه چیز عوض می‌شود؛ نه تنها بدن انسان، بلکه روان انسان هم عوض می‌شود. همین‌طور که بدن در یک لحظه غیر از بدنِ لحظهٔ بعد است، منِ این لحظه هم غیر از منِ لحظهٔ بعد است. روزی با استادش بوعلی دربارهٔ همین مسئله مباحثه می‌کرد. بوعلی می‌گفت این جور نیست، بدن عوض می‌شود ولی «من» عوض نمی‌شود، «خود» ثابت است. او پافشاری داشت. یک دفعه که سؤال کرد، بوعلی سکوت کرد و جواب نداد. گفت: چرا جواب نمی‌دهی؟ گفت: آن بوعلی که تو در آن لحظه از او سؤال کردی که در لحظهٔ بعد نیست. آن سؤال کنندهٔ لحظهٔ قبل هم در لحظهٔ بعد نیست. تو در هر لحظه که سؤال می‌کنی یک آدم هستی و با یک مخاطب حرف می‌زنی، در لحظهٔ بعد تو آدم دیگری هستی و او نیز اصلاً وجود ندارد. پس نه تو در لحظهٔ بعد هستی که جواب بگیری، و نه من در لحظهٔ بعد هستم که جواب بدهم. در همین‌جا بهمنیار دیگر سکوت کرد.

شناخت «خود» به عنوان یک حقیقت ثابت، مقدمهٔ شناخت خدا

اگر انسان منِ واقعی خودش را بشناسد به صورت یک شخص و یک وحدت واقعی[۱]، اگر انسان «خود»ش را بشناسد آن را به صورت یک حقیقت ثابت در این طبیعت سیّال می‌بیند، و بعد می‌بیند عالم هم که یک جریان دائم است یک حقیقت هست که وحدت آن را حفظ کرده. خورشید، ماه، ستارگان و زمین، اگر به طبیعت خود اینها نگاه کنیم، دائماً در حال عوض شدن هستند. ولی یک حقیقت هست که آن حقیقت است که حافظ عالم است. همین‌طور که این «من» حافظ بدن است و بدن وحدت خودش را به خاطر او حفظ کرده و شخصیت بدن به شخصیت واقعی روح و روان انسان است، شخصیت عالم هم به شخصیت آن حقیقت ماوراءالطبیعی تغیّرناپذیر است. ملّای رومی می‌گوید:

---

۱. نه این حرف مهملی که می‌گویند: «من» یعنی یک سلسله تصوراتی که پشت سر یکدیگر هستند. من خیال می‌کنم که یک چیز هستم، من میلیونها چیز هستم. اصلاً منِ این ساعت غیر از منِ آن ساعت است. «من» یعنی یک مجموعهٔ تصورات پشت سر همدیگر؛ مثل یک گلولهٔ نخ که آن را باز کنند، که غیر از گلولهٔ نخ چیزی نیست. انسان یعنی این مجموعهٔ تصورات. کسی که چنین سخنی می‌گوید «خود»ش را نشناخته است.

خلق را چون آب دان صاف و زلال و اندر آن تابان صفات ذوالجلال
گشت مُبدَل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

وجود گرایشهای معنوی در انسان، آیتی برای شناخت خدا

جهت دیگری که به موجب آن نفس انسان آیت است برای خداشناسی، مسئلهٔ گرایشهای معنوی انسان است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. سخن بسیار عالی ویلیام جیمز را قبلاً برایتان نقل کردم. البته حرفی است که دیگران هم گفته‌اند ولی او با عبارتی بسیار زیبا گفته است. او یک روان‌شناس تجربی و کسی است که روان‌شناسی را، مخصوصاً روان‌شناسی دینی را، وارد مرحلهٔ تجربی و آزمایشی کرد. این مرد حدود چهل سال روی تجلّیات روانی مذهبی روانها آزمایش کرده؛ یعنی روانها را از نظر مذهبی مورد معاینه و مطالعه قرار داده، آنهم نه به سبک استدلالی و قیاسی بلکه به سبک تجربی و آزمایشی. نتیجه‌ای که این روان‌شناس بزرگ جهان از حدود چهل سال آزمایش در روان انسان از نظر گرایشهای معنوی گرفته، این است که می‌گوید: در وجود انسان همچنان که یک سلسله گرایشها به طبیعت و ماده وجود دارد و اینها انسان را با طبیعت پیوند می‌زنند و ملاک پیوند و ارتباط انسان با طبیعت‌اند، یک سلسله گرایشهای دیگر وجود دارد که با حسابهای مادی جور در نمی‌آید بلکه ضد حسابهای مربوط به پیوند انسان با طبیعت است، زیرا پیوند انسان با طبیعت برای این است که انسان از طبیعت و خارج وجود خودش بهره‌کشی کند و نفع ببرد، ولی این گرایشها با این حرفها جور در نمی‌آید. انسان یک سلسله خواستها در این عالم دارد که با جنبهٔ طبیعی و مادی وجود او سازگار نیست. و می‌گوید: اینها دلیل است بر اینکه عالمی دیگر وجود دارد و این احساسها ما را با عالم دیگر پیوند می‌دهد. الهامهای معنوی و خدایی، خداجویی‌ها، نیکی‌جویی‌ها، خیرجویی‌ها و معنویت‌جویی‌ها همیشه در بشر وجود داشته و دارد و قابل مبارزه و جایگزینی نیست. در نظر دارم ان‌شاءالله فرداشب که شب آخر این جلسه هم هست، دربارهٔ «خلأهای معنوی و اخلاقی در عصر حاضر» برای شما بحثی بکنم که آن مقدار خلأ معنوی و اخلاقی که این موجهای ماتریالیستی دنیا به وجود آورده‌اند و این مبارزه‌ای که با فطرت بشر شده است، امروز چه مشکله‌ای برای بشر به وجود آورده؟

پس یک راه دیگر برای «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همین گرایشها، تمایلات و وابستگیهای معنوی انسان است.

تعصب نسبت به ماتریالیسم

این موج ماتریالیسم که در دنیا پیدا شد و به دنبال خود نکبتها برای بشر به وجود آورد، در دنیای غرب بیشتر عکس‌العمل بسیار شدیدی است در مقابل نادانیها، خشونتها و کج‌رفتاری‌های کلیسا، و ما الآن داریم جریمه‌های کلیسا را می‌پردازیم. در کتاب **علل گرایش به مادیگری** تا اندازه‌ای این موضوع تشریح شده است. جهالتها و نادانیهای کلیسا ـ تفسیرهای غلط کلیسا از خدا، قیامت و روح، خشونتها و اختناقهای کلیسا، تفتیش عقاید کلیسا، آن روش ضد آزادی و دموکراسی کلیسا ـ دنیا را برد به این حال که من یا باید علم را بپذیرم یا خدا را (چون کلیسا میان علم و خدا تضاد برقرار کرده) یا باید خدا را بپذیرم یا یک زندگی خوب و مرفه را، یا باید خدا را بپذیرم یا آزادی را، یا باید خدا را بپذیرم یا دموکراسی را. بدیهی است وقتی خدا را در یک طرف قرار بدهند و صد نیاز فطری دیگر بشر را در طرف دیگر، البته ممکن است عده‌ای طرف خدا را بگیرند ولی قهراً اکثریت مردم طرف دیگر را خواهند گرفت. به هر حال این موج شدید ماتریالیسم به علل مختلف دنیای غرب را فراگرفت و از دنیای غرب هم کم و بیش به دنیای شرق سرازیر شده است، و شرقیها فکر نمی‌کنند که شرایطی که غربیها داشتند غیر از شرایطی است که ما داریم. کم‌کم تعصبی به نفع ماتریالیسم به وجود آمد نظیر تعصبی که کلیسا نسبت به مذهب داشت. یعنی همان‌طور که کلیسا به هر زوری که بود می‌خواست بدون منطق و دلیل مذهب را توجیه کند، اینها هم به هر زوری که هست می‌خواهند ماتریالیسم را توجیه کنند. می‌ترسند مبادا ماتریالیسم از دستشان گرفته شود و ـ به قول خودشان ـ به قرون وسطیٰ برگردند. می‌گویند: اگر ماتریالیسم از دست ما گرفته شود، یعنی ما باید به قرون وسطیٰ برگردیم. این است که این‌همه راهی که از طبیعت و از نفس انسان به سوی خدا برای بشر باز است، کوشش می‌کنند به زور هم شده با توجیه و تأویل بگویند این راهها قابل اعتماد نیست. از جمله همین راهِ گرایشهای معنوی است.

سخن موریس مترلینگ

حالا من دو مثال برای شما ذکر می‌کنم:

موریس مترلینگ کتابهای زیادی دارد. کتابی راجع به زنبور عسل و کتابی راجع به موریانه نوشته، و شاید همهٔ کتابهایش در ایران ترجمه شده چون نویسندهٔ زبردستی بوده است. او در ایرانِ ما به عنوان یک فیلسوف بزرگ به اصطلاح قالب زده شده و معرفی

گردیده، ولی به هر صورت مردی دانشمند و نویسندهٔ بسیار مقتدری بوده است. در دنیای اروپا ادبیات و فلسفه با یکدیگر آمیخته شده. از آنجا که آمیختن ادب و فلسفه، ادبیات را ـ که بیشتر براساس ذوقیات و تخیلات است، یعنی بیشتر به ذوق انسان ارتباط دارد تا به فکر ـ غنی می‌کند و فلسفه را فقیر، این آمیختنْ ادب اروپایی را غنی کرده است و فلسفهٔ اروپایی را فقیر. این مرد آنچه هست این است که یک نویسندهٔ مقتدر است. من همیشه گفته‌ام که محمد مسعود ایرانی ما اگر در اروپا می‌بود، حتماً به نام یک فیلسوف معروف می‌شد، چون او برای خودش نویسنده‌ای بود که مانند مترلینگ می‌توانست به همدیگر ببافد. ولی در ایرانِ ما هیچ وقت اینها را به عنوان فیلسوف نمی‌شناسند و نمی‌توانند بشناسند.

زندگی زنبور عسل یک زندگی اعجاب‌آور و غیرقابل توجیه از نظر مادی است که این حیوان این آگاهیهای عجیب را چگونه دارد؟ هیچ نشده که این مطلب توجیه بشود. قرآن هم صریحاً می‌گوید: وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ[1] پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرده؛ یعنی این نوعی الهام ماورایی است در درون این حیوان. قرآن، هم دربارهٔ زنبور عسل و هم دربارهٔ مورچه حرفهای شگفتی گفته است و این دو حشره امروز شناخته شده‌اند و فوق‌العاده عجیب شناخته شده‌اند. دربارهٔ مورچه از این هم بالاتر گفته است که وقتی سلیمان به وادی مورچگان رسید [مورچه‌ای چنین گفت] و می‌رساند که اساساً مورچه دارای فهم و درکی بالاتر از زنبور عسل است و حتی میان مورچگان تبادل سخن و مکالمه و اعلام و اِخبار هست. و امروز تازه پنجاه سال است که علم این مطلب را کشف کرده. **حَتّیٰ اِذا اَتَوْا عَلیٰ وادِ النَّمْلِ قالَتْ نَمْلَةٌ یا اَیُّهَا النَّمْلُ ادْخُلوا مَساکِنَکُمْ لا یَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمانُ وَ جُنودُهُ وَ هُمْ لایَشْعُرونَ**[2]. سلیمان با جنودش دارند حرکت می‌کنند. این مورچه حس می‌کند، به مورچگان فرمان می‌دهد که: ای مورچگان! در لانه‌های خودتان پنهان بشوید که سلیمان و کسانش شعورشان نمی‌رسد، شما را پایمال می‌کنند. ولی سلیمان که خدای متعال به او منطق‌الطیر و منطق غیر طیر داده بود، این را درک می‌کند و با آن مورچه مکالمه می‌کند. علم امروز ثابت کرده که مورچه‌ها با شاخکهای خودشان موجهایی می‌فرستند و تحویل می‌گیرند و ما فی‌الضمیر خودشان را به یکدیگر حالی می‌کنند. قرآن

۱. نحل / ۶۸
۲. نمل / ۱۸

این مطلب را با توجه به اینکه این حیوان هیچ مکتبی ندیده و [درسی] نخوانده [بیان می‌کند.] هزاران تحقیق شده؛ در میان آنها تعلیم و تعلّم نیست و مثلاً مهندسین از زنبوران عسل یک دانشکدهٔ فنی تأسیس نکرده‌اند که شاگردهای خودشان را بیاموزند، بلکه بچه مهندسشان مهندس به دنیا می‌آید. قرآن در کمال صراحت می‌گوید: وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ وحی و الهامِ الهی است. جواب دیگری هم بشر نتوانسته به این مطلب بدهد که جز وحی الهی چیز دیگری می‌تواند باشد.

آقای موریس مترلینگ اینها همه را می‌گوید، ولی وقتی می‌رسد به این اعجابها که این معلومات از کجاست، می‌گوید: روح کندو وحی می‌کند. شما را به خدا فکر کنید چقدر این حرف احمقانه است! کندو جز همین زنبورهای عسل که چیزی نیست. اگر این زنبورهای عسل را بگیریم، کندو یک عده جمادات بیشتر نیست. روح کندو یعنی چه؟! می‌گوید: روح کندو به اینها الهام می‌کند. خوب روح کندو خودش از کجا فهمید؟ تازه روح کندو که از روح زنبور عسل بالاتر نیست. چرا این را می‌گوید؟ برای اینکه خدای ناخواسته مسئلهٔ خدا در میان نیاید و بعد نگویند آقای موریس مترلینگ! پس قطعاً خدایی در عالم وجود دارد، و در این صورت قصهٔ الف است و دنبالش ب و دنبالش ت و دنبالش ث و دنبالش ج، هزاران مسئولیت، و دیگر تو آقای موریس مترلینگ نمی‌توانی آزاد به آن گونه که دل خودت می‌خواهد زندگی کنی.

داستان کودک زیرک و مدرسه

گفت بچهٔ باهوشی را به مدرسه بردند. معلم به او گفت: بگو «الف». سکوت کرد. معلم می‌گفت: این که ساده است، بگو «الف». نمی‌گفت. هرچه معلم گفت بگو، نگفت. دیگران آمدند، پدر و مادرش آمدند: بچه‌جان! تو که بچهٔ باهوشی هستی، خوب می‌گوید «الف»، بگو «الف». نمی‌گفت. آخر کار گفتند: چرا نمی‌گویی؟ گفت: آخر اگر بگویم «الف» اینجا که تمام نمی‌شود، باز می‌گوید بگو «ب». تا بگویم «ب» می‌گوید بگو «ت». بگویم «ت» می‌گوید بگو «ث». از همان اول «الف» را نمی‌گویم که تا آخرش راحت باشم، زیرا مرا از مدرسه برمی‌دارید و خیالم راحت می‌شود. همینکه بگویم «الف»، دیگر از اینجا رفته‌ام تا آنجا که دوران جوانی من باید در مدرسه و مکتب صرف بشود.

حالا این آقا برای فرار از اینکه فکر خدا در میان بیاید، می‌گوید: روح کندوست که به زنبور عسل وحی می‌کند.

توبه

گرایشهای معنوی انسان با هیچ حساب مادی جور در نمی‌آید. همین گرایشهای اخلاقی که قبلاً شرح می‌دادیم، از نظر فرد مبتنی بر زیان و ضرر است: جان خود را فدای جامعه کردن، انصاف دادن به نفع دیگری که حق با اوست نه با من، عادل بودن یعنی تجاوز نکردن، علیه خود قیام کردن و عصیان علیه خود که در زبان دینی اسمش «توبه» است (شوریدن بر ضد خود). یک وقتی من آیات قرآن را در این زمینه جمع‌آوری کردم، دیدم منطق قرآن درست همین منطق است: انقلاب علیه خود. عجبا! انسان علیه خودش شورش و عصیان می‌کند، علیه خودش انقلاب می‌کند با همهٔ خصوصیاتی که در یک انقلاب وجود دارد، خودش را محاکمه می‌کند، خودش را مجازات می‌کند. چه شیرین و عالی فرمود علی علیه السلام! یک کسی آمد خدمتش گفت: **اَسْتَغْفِرُ اللهَ رَبّی وَ اَتوبُ اِلَیْهِ**. خیال کرد توبه یعنی کلمهٔ استغفار را بر زبان آوردن. علی علیه السلام به او توپید، فرمود: **ثَکِلَتْکَ اُمُّکَ** برو گم‌شو، مادرت به عزایت بنشیند، برو بمیر، **اَتَدْری مَا الْاِسْتِغْفارُ؟ اِنَّ الْاِسْتِغْفارَ دَرَجَةُ الْعِلِّیّینَ**[1] اصلاً می‌فهمی استغفار یعنی چه؟ بعد حضرت استغفار را تشریح می‌کند: پشیمانی کامل از گذشتهٔ تیره و سیاه، تصمیم قوی بر برنگشتن به گناهان سابق، ادای حقوق الهی که فوت شده است، ادای حقوق‌الناس که فوت شده است. بعد دوجمله می‌گوید که درست معنای انقلاب و شورش علیه خود و مجازات کردن خود را دارد. می‌گوید: دیگر اینکه این گوشتهای مبارکی! که در این بدنت از گناه روییده، باید اینها را ذوب کنی. این گوشتها که از حرام روییده است، این گوشتها که در مجالس لهو و لعب و توأم با هرزگی روییده است، باید بروی همهٔ اینها را آب کنی، از نو گوشت جدید برویَد. دیگر اینکه باید به این بدنت سختی طاعت را بچشانی همچنان که لذت معصیت را چشانده‌ای. این می‌شود «توبه». و تائبهای دنیا این جور بوده‌اند، و همیشه بوده‌اند این گونه افراد.

مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی از بزرگان اهل معرفت زمان ما ـ که پنجاه و دو سال پیش از دنیا رفته است و قبر او در قم است و من هر وقت به قم مشرّف می‌شوم آرزو دارم قبر این مرد بزرگ را زیارت کنم ـ در یکی از نوشته‌هاشان دربارهٔ استاد بزرگوارشان مرحوم آخوند ملّا حسینقلی همدانی که از اعاجیب اهل معنا بوده می‌نویسد که یک آقایی آمد پیش مرحوم آخوند و مرحوم آخوند او را توبه داد. چهل و هشت ساعت

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۰۹، ص ۱۲۸۵

بعد وقتی آمد، ما او را نشناختیم. آنچنان از نظر چهره و قیافه عوض شده بود که ما باور نمی‌کردیم که این همان آدم چهل و هشت ساعت پیش است.

من این را از نظر خصلت بشری مورد مطالعه قرار می‌دهم: این دگرگونی آن آقای تائب در محضر آخوند ملّا حسینقلی همدانی، که راهش به آن طرف است یکمرتبه برمی‌گردد به این طرف و علیه خودش شورش و عصیان و انقلاب می‌کند، چه توجیهی دارد؟ کی علیه کی قیام و شورش و انقلاب می‌کند؟ اینهاست که برای بشر درس است، درس بزرگ. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ اگر انسان خود را بشناسد خدای خودش را شناخته است.

این گرایشهای شدید از کجا پیدا می‌شود؟ ریشه و منبعش کجاست؟ در باب گرایشهای اخلاقی ـ که یکی از آنها توبه بود ـ گرایشهای دیگری هست که با منفعت یک فرد اصلاً سازگار نیست و فقط اسمش خدمت به جامعه و بشریت است، مثل خود را فانی کردن برای باقی ماندن جامعه، خود را محروم کردن برای رفاه جامعه، خود را در رنج انداختن برای به آسایش رسیدن جامعه، که اینها با هیچ حساب مادی جور در نمی‌آید.

آیا روح اجتماع است که گرایشهای اخلاقی را الهام می‌کند؟

حال وقتی می‌خواهند این گرایشها را توجیه کنند چه می‌گویند؟ بعضی گفته‌اند روح اجتماع است که وحی می‌کند، روح اجتماع الهام می‌کند به انسان که چنین کار را بکن. «روح اجتماع الهام می‌کند» معنایش این است که روح اجتماع می‌فریبد، و جز فریب معنی دیگری ندارد. عین آن حرفی که آن شخص دربارۀ زنبور عسل گفت که روح کندوست که به زنبور عسل وحی می‌فرستد و او این کارهای شگفت را انجام می‌دهد، این آقا که در گرایشهای معنوی کُمیتش لنگ است می‌گوید روح جامعه است که دارد وحی می‌فرستد. جامعه چیست؟ جامعه یعنی مجموع افراد با یک ترکیب مخصوص. جامعه که وجودی مستقل از افراد ندارد مگر یک وجود اعتباری، و وجود اعتباری که روح ندارد. گیرم روح داشته باشد، روح جامعه از کجا این راگرفت و الهام کرد؟ چه کسی به خود روح جامعه الهام کرد؟ و تازه الهیون که می‌گویند خدای متعال است که به بشر الهام می‌کند، می‌گویند خدای عادلی که هیچ عملی را بی‌پاداش نمی‌گذارد: لِلَّذینَ اَحْسَنُوا الْحُسْنیٰ وَ زِیادَةٌ[۱]. محال

۱. یونس / ۲۶ [ترجمه: مردم نیکوکار به نیکوترین پاداش عمل خود و زیادت لطف خدا نائل شوند.]

است چنین چیزی که خدا به بشر بگوید: ای بشر! تو سعادت خودت را، هستی خودت را فدا کن برای هیچ و پوچ؛ بلکه پشت سرش پاداش است. از نظر آن حقیقتی که وحی می‌فرستد یعنی خدا، این عمل یک عمل حکیمانه است و بی‌پاداش نیست. ولی وقتی بگوییم ماورایی وجود ندارد، روح جامعه است که به بشر بدبخت الهام می‌کند که خودت را به آتش بینداز تا دیگران نجات پیدا کنند، و بعد هم که خود را به آتش انداختی، رفتی که رفتی آنجا که عرب نی بیندازد و تمام شد؛ این یعنی روح جامعه دارد می‌فریبد.

منشأ ابراز نظریات ماتریالیستی

همان‌طور که عرض کردم ترس از اینکه مبادا ماتریالیسم از بین برود و خدا و مذهب بیاید، موجب اظهار این نظریات شده است. بعضی‌شان می‌گویند: اگر خدا و مذهب بیاید پس آزادی عملی که من می‌خواهم داشته باشم چه می‌شود؟ یک عده می‌گویند: مبادا دورهٔ قرون وسطیٰ برگردد؛ اگر نگوییم «ماتریالیسم»، معنایش این است که قبول کرده‌ایم که قرون وسطیٰ برگردد. حالا این سخن باز برای فرنگیها خیلی عجیب نیست، برای مردم ما عجیب است. عجیب این است که مردم ما هم گاهی صحبت از قرون وسطیٰ می‌کنند. در ایران صحبت از قرون وسطیٰ می‌کند! قرون وسطیٰ مال اروپاست. برای اروپا قرون وسطیٰ یعنی دورهٔ انحطاط. آن دوره‌ای که برای او قرون وسطیٰ است، برای تو دورهٔ تمدن و فرهنگ است و افتخار توست. هزارسال پیش یعنی دورهٔ ابوریحان بیرونی، ابوعلی بن سینا، فارابی، ابن‌رشد، ابن هیثم و غیره یکی از مشعشع‌ترین دوره‌های تمدن و فرهنگ بشری است که مال توست. تو چرا تاریخ او را به خودت می‌بندی؟! می‌گوید: ما می‌خواهیم قرون وسطیٰ برنگردد! برای تو اگر قرون وسطیٰ برگردد نهایت افتخار است. امروز هم اگر در دنیا ابوعلی سینایی وجود داشته باشد مجسمه‌اش را می‌ریزند، اگر ابوریحان بیرونی وجود داشته باشد پایش را می‌بوسند. آنها می‌گویند قرون وسطیٰ، ما هم می‌گوییم بله قرون وسطیٰ. آنها می‌گویند قرون وسطیٰ برنگردد، ما هم می‌گوییم قرون وسطیٰ برنگردد. آنها قرون وسطیٰ دارند، ولی ما اساساً قرون وسطیٰ نداریم. البته ما دورهٔ انحطاط داریم ولی دورهٔ انحطاط ما مقارن با قرون وسطای آنها نیست. برای ما قرون وسطای آنها قرون جدید خودمان است یعنی این پنج شش قرن اخیر، نه آن دوره‌ای که آنها قرون وسطیٰ می‌گویند. دورهٔ قرون وسطای آنها دورهٔ تمدن و فرهنگ ماست، دورهٔ افتخار ماست.

از جمله مسائل که [از ترس بازگشت خدا و مذهب] از آن فرار می‌کنند مسئلهٔ «خود» است، که چون وقت گذشته است در چند کلمه خلاصه و مختصر می‌کنم. این مسئله هم امروز روشن شده است. آن بیانی که دربارهٔ «خود» عرض کردیم، در قرآن است، کلام یکی از علمای اسلامی نیست که بگوییم شاید امروز از دیگران یاد گرفته است. در قرآن است از هزار و چهارصد سال پیش؛ امروز تازه به این مسئله پی برده‌اند. اگر بنا بشود بگوییم کسی از کسی گرفته، باید بگوییم اینها از قرآن گرفته‌اند. قرآنِ هزار و چهارصد سال پیش که نمی‌تواند از اینها گرفته باشد. آن مسئله این است که انسان خود را گم می‌کند، خود را فراموش می‌کند و غیر خود را خود می‌پندارد؛ و اخلاق، بازگشت انسان به بازیافتن خود اصیل و خود واقعی خویش است. راجع به اینکه خود واقعی انسان چیست، قبلاً مقداری عرض کردم.

سخن سارتر دربارهٔ خود واقعی

بعضی ادعا کرده‌اند که خود واقعی انسان، خود نداشتن و آزادی است. انسان در این جهان آزاد است بلکه عین آزادی است. نه انسان یک موجود آزاد است، بلکه موجودی است که عین آزادی است. و عجیب این است که بجای اینکه از حرّیت و آزادی انسان نردبانی بسازند برای اینکه خدایی در عالم هست[۱]، آقای سارتر می‌گوید: من به دلیل اینکه انسان آزاد است می‌گویم پس خدایی نباید وجود داشته باشد، چون اگر خدایی وجود داشته باشد انسان دیگر نمی‌تواند آزاد باشد. چطور؟ یک حرفی می‌زند که اصلاً انسان تعجب می‌کند که واقعاً اینها اینقدر بی‌خبر و ناآگاهند؟! می‌گوید: اگر خدایی باشد معنایش این است که خدا یک ذهنی دارد و قبلاً طبیعت من را در ذهن خودش تصور کرده، و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم نمی‌توانم آزاد باشم بلکه باید مجبور باشم، همان‌جور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام. آیا «ذهن» برای خدا اصلاً معنی دارد؟! او خدا نیست، او یک موجودی است مثل توی سارتر که اسمش را خدا گذاشته‌ای.

---

۱. اگر فقط طبیعت و ماده بود، آزادی برای انسان معنی نداشت و جز جبر ماده و طبیعت چیز دیگری نمی‌توانست در عالم باشد. خود آزادی و اختیار انسان یکی از مصداقهای **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ** است.

رابطهٔ آزادی انسان و وجود خدا

مسئلهٔ «قضا و قدر» مسئله‌ای است که بیش از هزارسال است که حل شده که با آزادی بشر کوچکترین منافاتی ندارد، بلکه تنها با فرض خدا و قضا و قدر است که می‌توان دم از آزادی انسان زد. انسان به دلیل اینکه نفخه‌ای است الهی می‌تواند از جبر طبیعت آزاد باشد، و الّا اگر انسان همین اندام است و ارادهٔ انسان قهراً زاییدهٔ همین حرکات اتمها و غیره است، انسان جز «مجبور» چیز دیگری نمی‌تواند باشد. سارتر می‌گوید: انسان یک ارادهٔ آزاد است. می‌پرسیم: خود اراده از کجا پیدا شده؟ اگر فکر و ارادهٔ انسان خاصیتهای جبری طبیعت و ماده باشد، دیگر آزادی یعنی چه؟! بگذار این حرف را کسی بگوید که برای انسان قدرتی مافوق طبیعت قائل است یعنی انسان را مقهور طبیعت نمی‌داند، قاهر بر طبیعت می‌داند و طبیعت را اصل و روح را فرع نمی‌داند. بلکه صحبت اصل و فرع نیست، در انسان دو نیرو قائل است (طبیعت و ماوراء طبیعت) و انسان به حکم آنکه شعله و فیضی است ماوراء طبیعی، می‌تواند بر طبیعت خودش مسلط باشد و تصمیمش عین حرکات اتمها نباشد، چیز دیگری باشد؛ می‌تواند طبیعت را تغییر بدهد و بر طبیعت غلبه کند. «انسان هیچ خودی ندارد غیر از آزادی» یعنی چه؟! البته اینکه انسان هیچ سرشت و طبیعتی ندارد، یک مقدار حرف درستی است، و امشب قصد داشتم این مطلب را با فلسفهٔ اسلامی بیان کنم. مطلبی را که او تحت عنوان اصالت وجود گفته است، علمای اسلام به نام اصالت وجود نمی‌شناسند ولی به نام دیگری بخشی از حرفهای او را گفته‌اند که انسان خودش وجود خود را می‌سازد و انتخاب می‌کند؛ یعنی انسان مانند اشیاء طبیعی نیست. آنچه در طبیعت است همان چیزی است که خلق شده است، جز انسان که همان چیزی است که بخواهد باشد. ولی این معنایش آن نیست که انسان فاقد سرشت و فطرت و طبیعت است، بلکه به این معنی است که سرشت انسان چنین سرشتی است نه اینکه انسان سرشت و خودی ندارد. «خود» انسان خودی است که چنین اقتضایی دارد، نه اینکه انسان چون «خود» ندارد چنین است.

چون این بحث را دیشب وعده دادم، برای اینکه امشب به سکوت مطلق برگزار نکنم فقط دو قسمت را خیلی مختصر صحبت می‌کنم.

انسان آن چیزی است که بخواهد باشد

علمای ما در باب اینکه انسان آن چیزی است که می‌اندیشد یا انسان آن چیزی است که

بخواهد باشد، خیلی بهتر از آقای سارتر بحث کرده‌اند. در فلاسفهٔ اسلامی، صدرالمتألهین بهتر از همه بحث کرده. و این مطلب ریشهٔ قرآنی دارد که هر موجودی خودش خودش است جز انسان که در قیامت به صورتهای مختلف محشور می‌شود (**یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصّورِ فَتَأْتونَ اَفْواجاً**)[1] و فقط گروهی از مردمْ انسان محشور می‌شوند، گروههای دیگر مردم به صورتهای مختلف از حیوانات محشور می‌شوند. انسان مجبور نیست که انسان باشد، بلکه می‌تواند خودش را انسان بسازد و می‌تواند خودش را تبدیل به یک گرگ یا سگ یا خوک و یا خرس کند؛ تا چه ملکاتی را برای خودش کسب کرده باشد. راجع به اینکه انسان همان است که بیندیشد، ملّا خیلی خوب می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای　　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی　　　ور بود خاری تو هیمهٔ گلخنی

اگر از ملّا بپرسیم: انسان چیست؟ می‌گوید: آن چیزی است که می‌اندیشد. اگر بپرسی: من چیستم؟ می‌گوید: تو بگو دربارهٔ چه می‌اندیشی تا بگویم چیستی. اگر دربارهٔ حقیقت می‌اندیشی تو حقیقتی، دربارهٔ خدا می‌اندیشی تو مثال خدا هستی، دربارهٔ علی می‌اندیشی علی هستی، دربارهٔ آن کاری می‌اندیشی که کار یک سگ است تو سگ هستی. بگو چه می‌اندیشی تا بگویم چیستی.

دربارهٔ اینکه انسان هر چه را بخواهد و هرچه را دوست داشته باشد همان است، در اخبار ما زیاد تأکید شده است. گفته‌اند: **مَنْ اَحَبَّ حَجَراً حَشَرَهُ اللهُ مَعَهُ**[2] اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد با سنگ محشور می‌شود، چون خودش سنگ می‌شود. هرچه را انسان دوست داشته باشد همان می‌شود.

شخصی که اهل خراسان بود، از راه دور با رنج فراوان آمد خدمت امام باقر علیه السلام (عشق به اهل بیت او را کشانده بود) در حالی که چون پای پیاده آمده بود کفشهایش از بین رفته و پایش ترک خورده و پاشنهٔ آن شکاف زیادی برداشته بود. آمد خدمت امام با یک عشق و ولعی. خدا را شکر کرد که بالاخره به مقصود خودش رسید. بعد پایش را نشان داد با آن شکافها که خون آمده بود، و عرض کرد: یا ابن رسول الله! نکِشید مرا به اینجا جز محبت شما اهل بیت که از خراسان تا اینجا پیاده آمده‌ام. امام این جمله را فرمود: هرکس

---

۱. نبأ / ۱۸

۲. **نفس المهموم**، ص ۳۶ به نقل از **امالی صدوق**، ص ۷۹، مجلس ۲۷ با عبارت: **فَلَوْ اَنَّ رَجُلاً تَوَلّیٰ حَجَراً لَحَشَرَهُ اللهُ مَعَهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ.**

هرچه را دوست داشته باشد با هموست و حقیقتش همان می‌شود و با همان محشور می‌شود. شاعر می‌گوید:

گر در طلب گوهر کانی، کانی ور در پی جستجوی جانی، جانی

تو اگر در جستجوی یک گوهر، یک معدن زمینی و یک جماد هستی، جمادی و اگر جان می‌خواهی و به دنبال جان و معنی می‌گردی، جانی.

من فاش کنم حقیقت مطلب را هرچیز که در جُستن آنی، آنی

هرچه را جستجو می‌کنی، تو همان هستی. پس اگر از این شاعر بپرسیم: من چیستم؟ می‌گوید: بگو تو چه را جستجو می‌کنی تا من بگویم چیستی.

همان‌طور که وعده دادم فردا شب ان‌شاءالله دربارهٔ «خلأ معنوی و اخلاقی در جهان معاصر» که نتیجهٔ این گرایشهای ماتریالیستی است، عرایضی به عرض شما می‌رسانم.

□

اهل بیت را وارد مجلس پسر زیاد کردند. نوشته‌اند زینب اندامی رشید داشت و بلند بالا بود. در حالی وارد مجلس پسر زیاد شد که زنانش دورش را گرفته و مانند نگین او را احاطه کرده بودند. ابن‌زیاد می‌دانست این زن مجلّله که دیگران مانند یک عده کلفت دور او را گرفته‌اند کیست. انتظار داشت زینب که وارد می‌شود به او سلام کند. ولی زینب سلام نکرد. زینب خواست ثابت کند و ثابت کرد (بعدها بیشتر ثابت کرد) که پسر زیاد! تو خیال نکن که اگر بدن ما را قطعه قطعه کردی یا اسیر کردی و به زنجیر کشیدی، روح ما را هم می‌توانی اسیر کنی. روح ما روح سالم بشری است، روحی است که خودش را نباخته است، نفخهٔ الهی است. روح ما تسخیرشدنی نیست، روح ما میراندنی نیست، روح ما زنجیرکشیدنی نیست. سلام نکرد. او برآشفت، گفت: مَنْ هٰذِهِ الْمُتَکَبِّرَةُ؟ این زن متکبر کیست؟ کسی جواب نداد. دو سه بار این را تکرار کرد. آخر کسی جواب داد: هٰذِهِ زَیْنَبُ بِنْتُ عَلِیِّ بْنِ اَبی‌طالبٍ[1]. در آنجا زینب چنان پسر زیاد را محکوم کرد که زبانش بند آمد و همان تصمیم جلّادمآبانه را گرفت، راه دیگری نداشت. گفت: اینها هنوز زبان دارند! گردنشان را بزنید.

در مجلس یزید هم که زینب وارد می‌شود همین شکوه را می‌آفرینند. یعنی این چهل منزل اسارت باز هم زینب را خرد نمی‌کند، روح زینب را نمی‌شکند، بلکه در آنجا بیشتر

۱. بحارالانوار، ج ۴۵ / ص ۱۱۵ (باب ۳۹)

تجلی می‌کند. خطابه‌ای که حضرت زینب در مجلس یزید خوانده است باور کنید که از خطابه‌های بی‌نظیر دنیاست. فقط یک جمله‌اش را می‌گویم. فرمود: پسر معاویه! **كِدْ كَيْدَكَ وَ اسْعَ سَعْيَكَ اِنَّكَ لا تُميتُ وَحْيَنا**[۱] هر نیرنگی می‌توان بزن، هر کاری از دستت می‌آید کوتاهی نکن، ولی من به تو اطمینان می‌دهم که این نور خاموش‌شدنی نیست. آن که می‌میرد در این جهان تو هستی و دستگاه تو، و آنچه می‌ماند برادر من است. آن که الهام‌بخش همهٔ متقیان عالم خواهد بود برادر من است، آن که جهان را شیفتهٔ خودش خواهد کرد برادر من است. این اطمینان، اطمینان به فطرت بشر است. خدا بشر را حقیقت‌خواه آفریده است. یزید با اینکه از فصحاء و بلغاء و سخنوران عرب است در مقابل منطق زینب سخت درمانده شد، و چون سفرای کشورهای غیر اسلامی و قُوّاد سپاه و بزرگان در آنجا حضور داشتند خیلی شرمنده شد. می‌خواست زینب سکوت کند، زینب هم سکوت نمی‌کرد. آخر دست به یک تدبیر جنایتکارانه زد، با خود گفت: باید عواطف این زن را منقلب کنم، مگر از ناحیهٔ عواطف خودش زبانش را ببندم. من دیگر اسم نمی‌برم که چه جنایتی کرد ولی همین‌قدر می‌گویم یکی از حاشیه‌نشینان آنچنان منقلب شد که فریاد کرد: یزید! این چوبها را بردار، به خدا قسم به چشم خود دیدم پیغمبر این لبها را می‌بوسید.

و لا حول و لا قوّة الّا باللّه العلیّ العظیم و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا اللّه...

خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، قلبها و روحهای ما را به مکارم اخلاق اسلامی مزیّن بفرما، روحهای ما را از زشتیها و پلیدیها پاک بگردان، انوار محبت و معرفت خودت و اولیای خودت را بر دلهای ما بتابان، اموات ما مشمول عنایت و رحمت خود بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

۱. فی رحاب ائمة اهل البیت، ج ۳ / ص ۱۵۲

بحرانهای معنوی و اخلاقی در عصر حاضر

بسم الله الرّحمن الرّحیم

فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ[1].

وعده دادم که امشب دربارهٔ بحرانهای معنوی و اخلاقی در عصر حاضر عرایضی عرض بکنم.

ارزش نظری و ارزش عملی یک نظریه

ابتدا مقدمهٔ کوتاهی عرض می‌کنم و آن این است که ارزش هر عقیده‌ای دوگونه است: یکی ارزش نظری و دیگر ارزش عملی. ارزش نظری یک عقیده یعنی میزان انطباق آن عقیده با حقیقت و واقعیت. ارزش نظری یک نظریهٔ فلسفی یا اجتماعی یا جهانی و غیره، یعنی آیا این نظریه با واقعیت انطباق دارد یا ندارد؟ راه اینکه یک نظریه با واقعیت انطباق دارد یا ندارد، در مواردی تجربه و آزمایش و مشاهده است و در مواردی استدلالهای عقلانی.

مثلاً بطلمیوس گفته بود که زمین مرکز عالم است و افلاک بر یکدیگر محیط‌اند و گرد زمین می‌چرخند. بعد دانشمندان آمدند این نظریه را عوض کردند. «ارزش نظری فکر

---

۱. رعد / ۱۷

بطلمیوس» یعنی آیا واقعاً زمین مرکز است و همهٔ افلاک و ستارگان به دور آن می‌چرخند یا نه؟ [آیا ارزش نظری از آنِ فکر بطلمیوس است] یا خیر، ارزش نظری مال فکر کپرنیک است که زمین مرکز عالم نیست؛ خورشید مرکز است، آنهم نه مرکز عالم، مرکز منظومهٔ شمسی ما؟

ارزش عملی معنایش این است که حالا کار نداریم کدام یک از اینها مطابق با حقیقت و واقعیت است، در عمل کدام یک از اینها برای بشر مفیدتر است؟ آیا آن عقیده برای بشر نافعتر و مفیدتر است یا این عقیده، و یا از این جهت فرقی ندارند؟ از آن جمله اعتقادات دینی است. اولین اصل دینی وجود خداوند و یکتایی اوست. این، دو ارزش دارد: یکی «ارزش نظری» یعنی اینکه واقعاً و حقیقتاً هم مطلب از همین قرار است؛ یعنی دلیل، برهان و استدلال هم همین مطلب را تأیید می‌کند و حقیقت همین است. و دیگر «ارزش عملی»، یعنی این عقیده چه آثاری در زندگی بشر می‌گذارد؟ آیا چنین عقیده‌ای به سود بشر است یا خیر؟

به طور کلی دربارهٔ دین از دو نظر باید بحث بشود و بحث می‌شود، از دو راه سخن هست. یکی ارزش نظری دین، یعنی همان حقیقت بودن و واقعی بودن آن. علم کلام عهده‌دار این مطلب است. علم کلام ـ خصوصاً کلام قدیم ـ به ارزش عملی کاری ندارد، فقط دنبال ارزش نظری است؛ دنبال راهها و استدلالهایی است مثلاً بر یگانگی خدا، نبوت، عدل، امامت و معاد؛ ادلّه‌ای ذکر می‌کند بر اینکه اینها حقیقت است. ولی ارزش عملی این است که حالا اعمّ از اینکه ما حقیقت بودن را به دست آورده‌ایم یا به دست نیاورده‌ایم، برویم دنبال این جهت که این فکر و عقیده، این ایمان به انسان چه می‌دهد، یعنی در زندگی انسان چه اثری می‌گذارد؟

مطلب دوم این است که آیا باقی ماندن یک فکر و عقیده تابع ارزش نظری آن است یا ارزش عملی و یا هردو؟ اگر یک عقیده بخواهد در میان بشر باقی بماند، آیا تابع این است که هر دو ارزش را داشته باشد یا یکی از این دو ارزش را هم داشته باشد کافی است برای باقی ماندن و یا هیچ‌کدام را هم نداشته باشد می‌تواند باقی بماند و باقی ماندن دایر مدار هیچ‌کدام از ارزش نظری و ارزش عملی نیست؛ یعنی ممکن است یک فکری، یک عقیده‌ای حقیقت نباشد، به سود بشر نباشد، معذلک برای همیشه هم باقی بماند. جواب این سؤال را بعد می‌دهم.

حقیقت بودن مساوی با مفید بودن است

دیگر اینکه آیا می‌شود میان اینها تفکیک کرد؟ یعنی آیا می‌شود یک عقیده و ایمانی حقیقت باشد ولی به زیان بشر باشد، و عقیده و ایمان دیگری پوچ باشد ولی به سود بشر؟ نه. (خیلی به اجمال می‌گویم تا به بحثهای خودم برسم) نظر قرآن این است که حقیقت بودن یا ارزش نظری با خیر بودن یعنی ارزش عملی مساوی است. هرچه حقیقت باشد، هر عقیده و ایمانی که بر حقیقت استوار باشد، به زیان بشر نیست. چنین نیست که یک عقیده و ایمان، درست است، حقیقت است، واقعیت هم آن طور است ولی بهتر این است که انسان به آن اعتقاد نداشته باشد بلکه به خلافش که پوچ است اعتقاد داشته باشد، و خیر بشر در خلاف اوست. عکس قضیه: یک عقیده‌ای، یک ایمانی بی‌پایه و پوچ است ولی در عین اینکه پوچ است برای بشر خوب است و اگر به آن اعتقاد داشته باشد این اعتقاد به سود اوست. نه، این‌طور نیست. ممکن است یک سخن پوچی، یک حرف باطلی، در یک مدت موقت به سود برخی افراد ـ نه همهٔ بشر ـ باشد، اما این همان است که قرآن اسمش را «باطل» می‌گذارد و می‌گوید به سود انسان نیست، دوام هم پیدا نمی‌کند. وقتی که فهمیدیم حق (یعنی حقیقت و واقعی بودن) با خیر (یعنی مفید بودن) مساوی است، جواب سؤال دوم هم روشن می‌شود و کسی نمی‌تواند بگوید اگر چیزی واقعی بود ولی زیانمند چطور؟ یا اگر چیزی سودمند بود و غیرواقعی چطور؟ نه، ما دو شق بیشتر نداریم: یا یک عقیده و ایمان حقیقت است و خیر هم هست، یا پوچ است و برای بشریت زیانمند.

پس سؤال به این صورت باید طرح بشود: آیا پوچ و زیانمند با حقیقت و خیر از نظر شانس باقی ماندن یکسانند یا در جهان همان‌طور که در یک اندام اگر به عللی عضو زایدی پیدا بشود دستگاه منظم خلقت تدریجاً آن را حذف می‌کند، در عقاید و ایمان هم ممکن است هزارها عقیدهٔ پوچ و باطل در میان بشر پیدا بشود و یک مدت موقت هم باقی باشد ولی دستگاه خلقت تدریجاً آنها را حذف می‌کند و از بین می‌برد؟ این همان جنگ حق و باطل است که قرآن می‌گوید باطل یک جَوَلانی دارد ولی بعد از مدت موقتی از بین می‌رود و حق یعنی حقیقت به دلیل اینکه مساوی با سودمندی[۱] و خیر است برای همیشه باقی است.

---

۱. سود به معنی اعمّ نه فقط سود مادی.

آیه‌ای که خواندم مفادش همین است. فَاَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ. این آیه از معجزات بیّن قرآن است؛ یعنی از نظر محتوا آنچنان در اوجی عالی است که امکان ندارد یک بشر، آنهم درس‌نخوانده، با فکر خودش بتواند این‌گونه سخن بگوید. مثال برای حق و باطل ذکر می‌کند. از آب باران مثال می‌آورد که به کوهها و دره‌ها می‌ریزد و بعد سیل تشکیل می‌شود. جریان سیل کف به وجود می‌آورد. بعد کف روی سیل را می‌پوشاند و یک آدم ظاهربین، آب را که حقیقت است مغلوب کف که پوک و پوچ و باطل است می‌پندارد. ولی قرآن می‌گوید: نه، کف می‌رود و آب می‌ماند. مَثَل آب مثل حق است و مثل کف مثل باطل. حق به این دلیل باقی می‌ماند که نافع است. یعنی قرآن در اینجا حق را مساوی با نافع دانسته و تفکیک نکرده. این مطلبی بود که خواستم مقدمتاً در مسئلۀ «بحرانهای معنوی عصر حاضر» عرض بکنم و بحث دربارۀ آن احتیاج به وقت بیشتری دارد.

بحران معنوی، بزرگترین بحران عصر حاضر

ولی اکنون به طور فشرده عرض می‌کنم امروز باریک‌بینان جهان به این نکته توجه دارند که بزرگترین بحرانی که الآن بر جامعۀ بشریت خصوصاً بر جامعه‌های به اصطلاح پیشرفته و صنعتی حکومت می‌کند، بحران معنوی است نه مثلاً بحران سیاسی یا بحران اقتصادی. البته در جهان کانونهای بحران سیاسی وجود دارد، مثل جریان اعراب و اسرائیل یا مرزهای چین و شوروی و امثال اینها که زیاد است. بحرانهای اقتصادی نیز وجود دارد، مثل مسئلۀ تورّم جهانی. این بحرانها اکنون مسائل حل‌ناشدنی تلقی نمی‌شود. حتی خطر جنگ جهانی تا ده سال پیش بیشتر از حالا بود. بحرانهای حل‌ناشدنی که هنوز راه حلی برایش پیدا نشده است بحرانهای معنوی است؛ یعنی نه مربوط به اقتصاد است نه مربوط به سیاست و نه مربوط به مثلاً صنعت، مربوط به جنبه‌های معنوی بشر است. حال، اینها را یک‌یک برای شما عرض می‌کنم. بعضی از بحرانهایی که امروز حکومت می‌کند، خود بحران ماهیت معنوی ندارد ولی ریشه‌اش امر معنوی است.

افزایش خودکشی‌ها

یکی از مسائل مهم جهان امروز افزایش روزافزون خودکشی‌هاست. تحقیقات چه نشان می‌دهد؟ ریشۀ خودکشی‌ها در کجاست؟ آیا مثلاً در فقرهاست؟ (گو اینکه خود فقرهای

امروز هم ریشهٔ معنوی دارد نه ریشهٔ اقتصادی). خودکشی‌ها در کجا رشد می‌کند؟ در خانواده‌های فقیر و محروم؟ اگر این‌طور می‌بود، مسئله شکل دیگری داشت. یا نه، در جاهایی رشد می‌کند که از جنبه‌های مادی خلئی وجود ندارد یا کمتر وجود دارد؟ از جنبه‌های معنوی است، یعنی احساس بیهودگی در زندگی و به قول خودشان رهایی در پوچی و اینکه من برای چه زنده هستم؟ برای چه به این دنیا آمده‌ام؟ فایدهٔ این زندگی چیست؟ یک نوع حالت زودرنجی و عدم قدرت مقاومت در مقابل مشکلات زندگی. یعنی یک مشکلات بسیار ساده‌ای که در دنیای قدیم اصلاً مشکل شمرده نمی‌شد و خواب یک ساعت کسی را هم نمی‌گرفت، برای بشر امروز منتهی می‌شود به آنجا که [می‌گوید] دیگر راهی برای زندگی نیست، باید خودمان را از زندگی خلاص کنیم. در این زمینه آمارها هست. من خودم از همین روزنامه‌های خودمان که احیاناً آمارها را منعکس می‌کنند، بریده‌ام و بعضی از اینها را در برخی از کتابها مثل **مسئلهٔ حجاب** نقل کرده‌ام. این آمارها نشان می‌دهد که در کشورهایی که از نظر صنعت بیشتر پیش رفته‌اند و در رفاه مادی بیشتری هستند، خودکشی بیشتر است. تحلیلها می‌رساند که جز خلأ معنوی و عدم اشباع شدن روحی مسئلهٔ دیگری نیست.

خالی ماندن ساعات فراغت

مسئله‌ای که امروز زیاد مطرح است مسئلهٔ خالی ماندن ساعات فراغت است. در کشورهای خیلی پیشرفته در اثر پیشرفت تکنیک و ماشین، ساعات کار کارگر تقلیل پیدا کرده و قهراً مزد هم نسبتاً بالا رفته است. البته از این جهت بسیار جای خوشوقتی است که مزد کارگر بالا برود و ساعات کارش، ساعات جان کندنش کمتر بشود. ولی در مقابل، برایش ساعات فراغت به وجود آمده. این ساعات را با چه پر کند؟ این یک مشکله‌ای است در دنیای امروز که ساعات فراغت را به چه وسیله می‌شود پر کرد؟ وسائلی که به وجود آورده‌اند جز وسائل خودفراموشی چیز دیگری نیست که تا بشر به خودش می‌آید باز احساس پوچی می‌کند، مثل سینماها، تئاترها، وسائل شهوترانی و امثال اینها.

ازدیاد بیماریهای عصبی و اختلالات روانی

مسئلهٔ ازدیاد روزافزون بیماریهای روانی و اختلالات عصبی، بیماریهایی که حتی اسمش را «بیماریهای تمدن» گذاشته‌اند، آمار دربارهٔ آن چه نشان می‌دهد؟ آیا بیمار روانی در

گذشته بیشتر بوده است یا حالا؟ ممکن است بگویید ما در گذشته آمار نداشته‌ایم. ولی کشورهای پیشرفته، از حدود دویست سال پیش آمارهایی دارند. آمارها در آنجا بالخصوص نشان می‌دهد که هرچه پیشرفت و رفاه مادی بشر بیشتر می‌شود، بر بیماریهای عصبی و اختلالات روانی افزوده می‌گردد. بیماریهای عصبی اعمّ است. بعضی از بیماریهای عصبی به اختلال روانی منجر نمی‌شود، فقط به بیماری جسمی منجر می‌شود مثل اغلب زخم روده‌ها، زخم معده‌ها که می‌گویند بیشتر در اثر ناراحتیهای عصبی به وجود می‌آید و اینها را «بیماریهای تمدن» نامیده‌اند. اشتباه نکنید، نمی‌خواهم از اینجا نتیجه بگیرم پس باید رفاه را کم کرد. نه، رفاه کم بشود یا بالا برود اثری ندارد، منشأش نبودِ چیز دیگر است. یک وقت کسی از سخن من این گونه نتیجه‌گیری نکند که من می‌خواهم بگویم چون مردم در رفاه بوده‌اند بیماری روانی پیدا کرده‌اند، پس اگر مردم در فقر بروند بهتر می‌شود. خیر، می‌خواهم بگویم با اینکه مردم در رفاه هستند و نمی‌بایست این بیماریها و ناراحتیهای عصبی پیدا بشود باز هم هست و بیشتر از گذشته است، در صورتی که در گذشته مردم بیشتر دچار محرومیتهای اقتصادی بودند.

عصیان جوانان، هیپی‌گری

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ طغیان و عصیان جوانان است. هنوز هم خوشبختانه در میان ما کم پیدا شده (نه اینکه پیدا نشده)، آن مقداری هم که پیدا شده تقلید میمون‌وار از دیگران است. واقعاً جوانان ما طغیان ندارند، ولی وقتی می‌شنوند آنها چنین کرده‌اند می‌گویند ما هم چنین می‌کنیم. هیپی‌گری، پشت کردن به تمدن امروز است. در حالی که همهٔ وسایل و امکانات برایش فراهم است، به همه چیز زندگی پشت کرده حتی به نظافت. به همهٔ سنتها و به همهٔ پیشرفتها و جلوه‌های تمدن پشت نموده است. حاضر نیست یک لباس عادی بپوشد. یک شلوار نو به او بدهی، اول پاره‌اش می‌کند بعد به پایش می‌کند. یک گیوهٔ کهنه به پا می‌کند. می‌روند در زیرزمین‌ها زندگی می‌کنند. خودشان را با مخدّرات سرگرم می‌کنند. مسئلهٔ هیپی‌گری و تحلیلش و اینکه ریشه‌ها و راه علاجش چیست، خودش یک بحثی است که اگر زمانی مجال باشد دو سه جلسه باید روی آن بحث کرد و از مسائل مهم دنیای امروز است و ناشی از یک خلأ معنوی است، به این معنی که این نسل هیپی یک فکری برای خودش دارد و یک فکر اساسی هم دارد و آن این است که می‌گوید این تمدن امروز غرب پوچ است. شاید هم خودش نتواند درست تشریح کند که پوچی این

تمدن در کجایش است. آیا تقصیر ماشین است و ماشین پوچ است؟ چرا ماشین پوچ باشد؟! علم پوچ است؟ علم که نمی‌تواند پوچ باشد. ولی این قدر می‌فهمد که آنچه امروز به نام تمدن وجود دارد پوچ است. هیپی‌گری یعنی پشت کردن به تمدنی که این نسل آن را پوچ تشخیص داده است. می‌بینید که به مشرق زمین، خصوصاً شرق دور رو آورده‌اند؛ می‌گویند در شرق دور، در میان هندیها یک معنویتی، یک عرفانی وجود دارد. می‌خواهند بروند ببینند می‌توانند در آنجا خودشان را اشباع کنند. از این ماشین و صنعت و تکنیک که چیزی ساخته نشد، برویم ببینیم در آنجا چیزی پیدا می‌شود یا نمی‌شود.

کمبود عواطف

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ کمبود عواطف است. آدمها شکل اجزاء ماشین را به خود گرفته‌اند. این یک فقری است در بشر، وحشتناک. مادرها نسبت به فرزندها آنچنان که باید احساس محبت نمی‌کنند، همچنین فرزندها نسبت به مادرها و پدرها، برادرها نسبت به یکدیگر، تا چه رسد به همسایه‌ها نسبت به یکدیگر، همشهریها نسبت به یکدیگر، و تا چه رسد به انسانی به طور کلی نسبت به انسان دیگر. این مسئله امروز یک مسئلهٔ بسیار مهم است و داستانها در این زمینه هست.

یکی از دوستان فاضل و دانشمند ما چند سال پیش زخم‌معده داشت، به یکی از کشورهای اروپایی (ظاهراً اتریش) رفت چون پسرش آنجا بود، که هم پسرش را دیدن کرده باشد و هم در آنجا عمل کند. می‌گفت: روزی من و پسرم در یک رستوران بودیم و من تازه از بیمارستان مرخص شده بودم. نشسته بودیم پشت یک میز و پسرم مرتب بلند می‌شد و از من پذیرایی می‌کرد، چای می‌آورد، قهوه می‌آورد، دور من می‌گشت. یک زن و مردی هم که پنجاه شصت سالشان نشان می‌داد آن طرف نشسته بودند. دیدم مراقب ما هستند و نگاه می‌کنند. در این بین پسرم آمد رد بشود، دیدم با او نجوا کردند، سؤالهایی کردند و او هم جواب داد. بعد پسرم آمد، گفت: می‌پرسند این کیست که تو این‌جور داری خدمت می‌کنی؟ شک نداشتند که من باید نوکر باشم و می‌خواهم در مقابل این کار خودم پول بگیرم. گفتند: تو چقدر پول می‌گیری که برای این شخص این جور خدمت می‌کنی؟ گفتم: این پدر من است. گفتند: خوب پدرت باشد، مگر آدم برای پدرش باید مفت کار کند؟! گفتم: آخر این پدر من است. من اینجا تحصیل می‌کنم، پول تحصیل و خرج زندگی مرا او از ایران می‌فرستد. دهانشان باز ماند، گفتند: این کار می‌کند می‌فرستد تو خرج

کنی؟! گفتم: آری. باور نمی‌کردند. کم‌کم آشنا شدند، گفتند: بله ما هم زن و شوهر هستیم، دختر و پسری داریم، دخترمان فلان جاست و پسرمان فلان‌جا و ما اکنون دونفری تنها اینجا هستیم. ولی بعد که پسرم تحقیق کرد آنها اقرار کردند که ما سی سال پیش با همدیگر به اصطلاح آشنا شدیم و عشق همدیگر را در دلمان احساس کردیم، گفتیم یک مدتی با هم معاشرت می‌کنیم، اگر اخلاقمان با همدیگر جور درآمد ازدواج می‌کنیم. همین‌طور سی سال گذشته است و بچه هم نداریم. این دورهٔ نامزدی ما سی سال طول کشیده است و هنوز به جایی نرسیده است!

مسئلهٔ کمبود عواطف، عجیب مسئله‌ای است در دنیا. آنها هم انسانند و به حسب فطرت مثل ما هستند. ما هم ممکن است روزی خدای نخواسته تبدیل به چنین آدمهایی بشویم. همین امشب در روزنامه چشمم به یک تیتری افتاد، واقعاً حیرت کردم که انسان وقتی انسانیت خودش را از دست می‌دهد مثل یک جزء از ماشین می‌شود. نوشته بود که در مصر یک هواپیما سقوط کرد و نود و دو نفر کشته شدند. شخصی که سِمت او در فرودگاه مثلاً تنظیم ترافیک هواپیماها بوده نه اطلاع دادن به خلبان، گفته است: بله، من آن وقتی که هواپیما می‌آمد و ارتفاعش در حدود دوهزار متر بود و باید از سه هزار و پانصد متر کمتر نمی‌بود چون تصادف می‌کرد، این را می‌دیدم و متوجه هم بودم که طولی نمی‌کشد که هواپیما تصادف می‌کند. گفته‌اند: چرا نگفتی؟ گفته است: این وظیفهٔ من نبود، من مسئول این کار نبودم، مرا برای کار دیگر گذاشته بودند، من کار خودم را انجام دادم. بسیار خوب، تو مسئول این کار نبودی، ولی انسان که بودی. گفته: من می‌دانستم که اگر الآن اطلاع بدهم ـ و می‌توانستم اطلاع بدهم ـ خلبان، خودش را با همهٔ سرنشینها نجات می‌دهد ولی اطلاع ندادم. ببینید کمبود عواطف به کجاها می‌کشد و چه بر سر انسان می‌آورد!

بحران دیگر مسئلهٔ ازهم‌گسیختگی نظام خانوادگی است، بیگانه شدن زن و شوهرها با یکدیگر (که ما دو اسبه کوشش می‌کنیم به همین صورت در بیاییم!)، ازدواجهای زودگسل و طلاقهای پشت سر یکدیگر. هریک از اینها مفصل درباره‌اش می‌شود بحث کرد.

مسئلهٔ گرسنگی

عرض کردم بعضی از اینها گو اینکه معنوی نیست ولی ریشه‌ای در معنویات دارد، یعنی

ریشه‌اش بحران معنوی است، مثل مسئلهٔ گرسنگی. کتاب **انسان گرسنه** اثر ژوزوئه دوکاستروئه را شاید خوانده باشید. در روزنامه‌ها هم گاهی آمارهای عجیب می‌نویسند. قدر مسلّم این است که امروز پانصد میلیون گرسنه در جهان وجود دارد. تازه اینکه می‌گویند، یعنی در برخی منطقه‌ها این تعداد گرسنه وجود دارد؛ از داخل منطقه‌های سیر، کسی آمار نمی‌دهد. مثلاً می‌گویند در آفریقا و آمریکای لاتین و قسمتی از آسیا این تعداد گرسنه وجود دارد، در صورتی که در آن قسمتهای سیر هم باز آدم گرسنه زیاد وجود دارد.

الآن پانصد میلیون گرسنه در جهان وجود دارد در حالی که حساب کرده‌اند اگر در حدود یک چهارم و بلکه یک پنجم هزینه‌هایی که خرج تسلیحات می‌شود خرج ـ به قول خودشان ـ انقلاب سبز یعنی توسعهٔ کشاورزی در دنیا بشود، تمام این پانصد میلیون نجات پیدا می‌کنند. گفته‌اند در سه چهار سال پیش هزینه‌های تسلیحاتی دویست و چهار میلیارد دلار بوده است و حال آنکه پنجاه میلیارد دلار کافی است دنیا را از خطر گرسنگی نجات بدهد. مرتب هم کنفرانس تشکیل می‌دهند، ولی براساس گزارشی که روزنامه‌ها داده‌اند در آن کنفرانسها باز رقابتهای سیاسی حکمفرماست. روزنامهٔ اطلاعات نوشته بود در هفت روزی که آنجا بودیم، خبر مهمی که خبرگزاری‌ها مخابره کردند ـ و راست‌ترین خبرها بود در این کنفرانس یک هفته‌ای که در رم تشکیل شده بود ـ این بود که در این یک هفته نمایندگان کشورهای مختلف که آمده بودند برای گرسنگان جهان فکر بکنند، پذیرایی‌شان بهترین پذیراییها بود، یعنی شکم را تا حد اعلیٰ از عزا درآوردند.

در آمریکا در سال، در حدود دو میلیارد دلار صرف غذای سگ و گربه می‌شود و مازادش دور ریخته می‌شود، ولی گرسنه پشت سر گرسنه است که در دنیا دارد می‌میرد و از بین می‌رود.

مسئلهٔ آلودگی محیط زیست

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ آلودگی محیط زیست است. ما هم، اکنون این مسئله را در شهرهای بزرگ خودمان خصوصاً تهران احساس می‌کنیم؛ یعنی آن بزرگترین مایهٔ زندگی بشر که هواست، امروز آنچنان آلوده شده و روز به روز هم آلوده‌تر می‌شود که می‌رود انسان از بزرگترین موهبت زندگی محروم گردد، و این مشکلهٔ بزرگی در دنیا شده است. ریشه‌اش چیست؟ آیا واقعاً همان‌طور که گفته‌اند جبر ماشین است و چاره‌ای نیست؟ آیا این‌همه ماشین (به معنی اعم) و این‌همه محصولات ماشینی که در دنیا تولید می‌شود، براساس

احتیاج بشر است؟ ابداً. هیچ با احتیاجات بشر [هماهنگ نیست]، فقط حرصها و آزهاست که اینها را به این شکل درآورده. مصرف چطور؟ امروز هزاران نیرنگ در دنیا به کار می‌برند برای اینکه مصرفهای مصنوعی بسازند. تمام وسائل ارتباط جمعی دنیا در خدمت سرمایه‌دارهای بزرگ است برای ایجاد اشتهای کاذب در مصرف کردن؛ یعنی ماشینها دائم دارند تولید می‌کنند، ولی چون بشر این مقدار نیاز ندارد آنها به وسائل مختلف (با موسیقی، با جاذبه‌های زنان، با فیلمها، با تلویزیونها و وسائل دیگر) می‌خواهند کالاهای تولیدشده را به خورد بشر بدهند که بشر از یک طرف بدود برای پول درآوردن و از طرف دیگر به سرعت خرج کند برای اینکه چرخهای ماشینها بتواند بگردد.

تمثیل توین‌بی

شاید یک سال پیش بود، مقاله‌ای در روزنامهٔ اطلاعات خواندم خیلی خوشم آمد. ترجمهٔ مقاله‌ای بود از مورخ جامعه‌شناس بزرگ جهان معاصر توین‌بی. در این مقاله به صورت طنز نوشته بود: در **کتاب مقدس** ـ که مقصودش **عهد عتیق** است ـ آمده است که وقتی خدا پدربزرگ ما آدم را خلق کرد او را در بهشت قرار داد و تمام نعمتها را در اختیار وی قرار داد و به او گفت: از این همه نعمت استفاده کن؛ فقط یک شجرهٔ ممنوعه بود، گفت: به آن شجرهٔ ممنوعه نزدیک نشو که اگر نزدیک شدی همهٔ اینها سلب می‌شود. ولی پدر ما آدم مرتکب آن خطای معروف شد، به آن شجره نزدیک گردید و از آن شجره خورد. نتیجه این شد که گفتند: بهشت دیگر جای تو نیست، باید از اینجا بیرون بروی. پدر ما آدم را از بهشت آوردند روی این زمین. ابتدا برای آدم و فرزندان او خیلی سخت بود که روی زمین زندگی کنند، چون در اینجا مکلّف و موظف شدند که با کَدّ یمین و عرق جبین زندگی کنند. ولی بشر تدریجاً خودش را با زندگی زمین تطبیق داد و همین زمین را عملاً به صورت همان بهشت برای خودش درآورد. از دریاها استفاده کرد، از هوا استفاده کرد، از جنگلها و گیاهها استفاده کرد، از حیوانها استفاده کرد و... کم‌کم برای فرزندان آدم بهشت شد اینجا.

خطای دوم در بهشت دوم انجام شد که جبراً بشر محکوم است از بهشت دومش هم که زمین است بیرون برود. خطای دوم چیست[1]؟ خطای دوم ماشین بود. آیا اجداد و بزرگان ما در سه چهار قرن پیش، آنگاه که برای اولین بار ماشین را اختراع کردند و پیش

---

۱. این را توین بی می‌گوید. البته من به آن شکلی که او می‌گوید قبول ندارم. دلیلش را عرض می‌کنم.

خودشان فکر می‌کردند بزرگترین خدمتها را به بشر کرده‌اند، می‌دانستند که وسیله‌ای ایجاد کرده‌اند که همین وسیله، وسیلهٔ بیرون راندن بشر از روی زمین خواهد شد، یعنی بشر دیگر نمی‌تواند روی زمین زندگی کند و محکوم به فناست؟ ماشین هم روز به روز رشد می‌کند و انسان ضعیف می‌شود، مثل ابریشم و پیله‌اش. انسان در این پیلهٔ خودش مجبور است، آن را می‌سازد و می‌سازد تا در درون آن خفه بشود. و متأسفانه اگر پدر ما آدم را از بهشت بیرون کردند زمینی وجود داشت که بیاید اینجا زندگی را از سر بگیرد، ولی اگر از این بهشت دوم بخواهد بیرون برود محکوم به فنای مطلق است.

بعد این مرد مورخ جامعه‌شناس ضدیتی را که ماشین با طبیعت کرده است شرح داده بود که هوا را چه کرده، با جنگلها چه کرده، دریاها و رودخانه‌ها را تا چه حد آلوده کرده، تخم چند هزار نوع ماهی از روی زمین ور افتاده است، چقدر از انواع پرندگان به دست ماشین بشر از بین رفته و چگونه بشر چهرهٔ ضد طبیعت به خود گرفته است.

افسانهٔ جادوگر و جن

دیگری مَثَل آورده بود که در افسانه‌های قدیم آمده است که یک جادوگر، جنّی را تسخیر و در شیشه کرده بود و درِ شیشه را هم بسته بود. هر وقت دلش می‌خواست، این جن را از شیشه بیرون می‌آورد، از آن استفاده می‌کرد (کارهای خیلی شگفت و عجیب). کارش که تمام می‌شد، فوراً جن را تو شیشه می‌کرد و درِ آن را می‌بست. او شاگردی داشت که آرزو داشت مثل استادش بشود و از این جن استفاده کند. کوشش کرد و دور از چشم استاد رمز درآوردن این جن از شیشه و رمز استخدام او را به دست آورد. یک روز در غیبت استاد جن را از شیشه درآورد و از آن استفاده کرد. خواست جن را تو شیشه کند، دیگر رمز تو شیشه کردنش را بلد نبود، نتوانست آن را تو شیشه کند، به شرش گیر کرد، و چون دیگر نمی‌توانست جن را استخدام کند جن او را استخدام کرده بود. نوشته بود این، مَثَل ماشین است. بشر ماشین را تولید کرده است اما از عهدهٔ کنترلش بیرون نمی‌آید.

ولی همین است که ما قبول نداریم و می‌گوییم مسئله، مسئلهٔ دیگر است.

سیانتیسم، اصالت علم

برخلاف نظریهٔ آقای توین‌بی، خطای بشر به دست صنعتگران و آن کسی که ماشین بخار را اختراع کرد صورت نگرفت؛ خطای بشر به دست فرانسیس بیکن و بعد اتباع او انجام

شد آن روزی که گفتند: علم همه چیز بشر است (سیانتیسم، اصالت علم)، حل تمام مشکلات را از علم باید بخواهیم. مگر بشر چند تا دشمن دارد؟ جهل است، بیماری است، فقر است، دلهره و اضطراب است، ظلم است، آز است و... مادر تمام بدبختی‌های بشر جهل و نادانی است. به بشر علم و دانش و آگاهی بده، اُمّ‌الامراض را از بین برده‌ای. جهالت که رفت، تمام اینها از بین رفته است. یکدفعه چنین مسیری برای بشر به وجود آمد. علم حقیقتاً حقیقت مقدسی است. اما علم را از همزاد خودش که ایمان است جدا کردند، گفتند همۀ کارهایی را هم که در گذشته ایمان می‌کرد در آینده علم انجام می‌دهد.

چه تعبیر خوبی دارد رسول اکرم، می‌فرماید: **اَلْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْـمُؤْمِنِ يَطْلُـبُها اَيْنَما وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها**[1] حکمت (یعنی علم، دانش، حقیقت) گمشدۀ مؤمن است، آن را هرجا و نزد هرکس پیدا کند می‌گیرد و خودش را از او سزاوارتر می‌داند؛ یعنی جای علم آن خانه‌ای است که ایمان هم آنجا هست. اگر علم در خانه‌ای پا بگذارد که همزادش ایمان در آنجا وجود نداشته باشد، در خانۀ خودش نیست. این تعبیر، تعبیر عجیبی است: **اَيْنَما وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها**. [همچنین علی علیه‌السلام می‌فرماید:] **خُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ**[2]، **خُذِ الْحِكْمَةَ وَ لَوْ مِنْ مُشْرِكٍ** علم و دانش را دست هرکسی دیدید ـ ولو دست مشرک دیدید ـ بگیرید که در دست او عاریه است.

ای برادر بر تـو حکـمت جـاریه است   آن ز ابدال است و بر تو عاریه است[3]

علم مال توست. یعنی چه مال توست؟ آخر او علم را به دست آورده. می‌گوید: ولی علم در خانۀ خودش قرار نگرفته، علم باید در خانۀ ایمان قرار بگیرد و با همزاد خودش زندگی کند و بس.

تمام معجزات را از علم خواستند. یک دشمن انسان ضعف است. علم انسان را قوی می‌کند. راست هم گفتند، علم به انسان قدرت می‌دهد، علم قدرت است، توانا بود هرکه دانا بود؛ اما قدرت در مقابل چه؟ در مقابل طبیعت. علم به دست بیاورید تـا بـیماری را ریشه‌کن کنید. حرف حسابی است. علم به دست بیاورید تا با فقر مبارزه کنید. نیمی از آن درست است و نیم دیگر نادرست؛ یعنی با علم می‌شود اقتصاد را توسعه داد، اما فقر که همیشه ناشی از نقص در اقتصاد نیست. علم به دست بیاورید تا بر دلهره‌ها و اضطرابها

---

۱. نهج‌الفصاحه، حدیث ۲۱۹۵، ص ۴۶۴ با عبارت: **اَلْحِكْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها**.
۲. نهج‌البلاغه، ص ۱۱۲۲، حدیث ۷۷
۳. مثنوی، ص ۸۶، سطر ۶

فائق بشوید. صددرصد اشتباه از آب درآمد. علم نتوانست با دلهره و اضطراب بشر مبارزه کند. علم به دست بیاورید تا ظلم ریشه‌کن بشود. برعکس، علم ابزاری شد در دست ظلم. علم به دست بیاورید تا با آز و حرص یعنی با خودتان مبارزه کنید. این که اصلاً هیچ به دست نیامد؛ علم ابزاری شد در دست آزها و حرصها که امروز نتیجه‌اش را داریم می‌بینیم.

ایدئولوژی

یکی دو قرن بشر با این [فکر] سرگرم بود تا اینکه در قرن نوزدهم گفتند نه، علم به تنهایی کافی نیست، فلسفهٔ اجتماعی و ایدئولوژی هم لازم است. از علم به تنهایی کاری ساخته نیست. یک نهضت ضد علم به معنای کافی نبودن علم بدون یک ایدئولوژی به وجود آمد. آمدند برای بشر ایدئولوژی ساختند، «ایسم»های مختلف. ولی ایدئولوژی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی می‌خواهد. باید نظر خودش را دربارهٔ انسان و جهان بگوید تا بعد بتواند در مکتب اجتماعی خودش آن نتیجه‌های ایده‌آل مقدس را بگیرد. آمد در «جهان‌بینی» خدا را نفی کرد، در انسان روح را نفی کرد، انسان را به صورت یک ماشین اقتصادی معرفی کرد، بعد خواست یک ایدهٔ اجتماعی مقدس بسازد. نشد. چنین چیزی نمی‌شود: به انسان بگویند در عالم خدایی وجود ندارد، در تو هم هیچ شیء مقدسی وجود ندارد، اما تو متعهد و ملتزم باش که برای ایده‌های مقدس اجتماعی کار بکنی، متعهد باش آز و حرص نداشته باشی، ظلم نکنی و دلت به حال دیگران بسوزد. بدیهی است ایندو ضد یکدیگرند. آن تعلیمات اساسی فلسفی جهان‌بینی انسان‌شناسی برضد این ایدهٔ اجتماعی است. ژرژ پولیتسر در کتابش می‌نویسد: «ما اگرچه از نظر فلسفی ماتریالیست هستیم، از نظر اخلاقی ایده‌آلیست هستیم.» مگر می‌شود انسان از نظر فلسفی ماتریالیست باشد، از نظر اخلاقی ایده‌آلیست؟! با گفتن که درست نمی‌شود.

مدتی خودشان را سرگرم این کار کردند. ولی مگر چنین چیزی امکان دارد؟! همهٔ این تلاشها برای این است که از ایمان فرار کنند. ابتدا گفتند: ایمان نه، علم. ولی علم به تنهایی کار نکرد. بعد گفتند: ایمان نه، فلسفهٔ اجتماعی، مسلک، مرام. ولی مرام بر [اساس] این جهان‌بینی‌ها عملاً می‌بینیم شکست خورده، چون هیچ جنبهٔ انسانی ندارد. پیروزیها باز همان پیروزیهای سیاسی و همان سازشکاریهاست. باز دعواها همه سر لحاف ملا نصرالدین است. قطب شرقش را ببین، قطب غربش را ببین؛ امپریالیسمش را ببین، سوسیالیسمش را ببین. آخر کار باز از همان‌جا سر در آورد که در گذشته سر درمی‌آوردند.

روشنفکری

عده‌ای دیگر آمدند فرضیهٔ دیگری تراشیدند، گفتند: قبول است که از علم و دانش به تنهایی کاری ساخته نیست، ولی از صِرف فلسفهٔ اجتماعی هم کاری ساخته نیست. یک نوع خودآگاهی خاص روشنفکرانه [و به عبارت دیگر] مسئلهٔ روشنفکری را مطرح کردند. آمدند فرق گذاشتند میان عالِم و روشنفکر. سارتر و دیگران آمدند مسئلهٔ روشنفکر را طرح کردند، گفتند: از علم و عالم، از فرهنگ به تنهایی کاری ساخته نیست، روشنفکر به وجود بیاورید. روشنفکر کیست؟ «روشنفکر کسی است که یک نوع آگاهی خاص دارد که آن آگاهی خاص، او را به سوی هدفهای انسانی می‌کشاند.» آگاهی جز اطلاع چیز دیگری نیست. آگاهی یعنی آگاهی. آیا آگاهی و اطلاع می‌تواند انسان را بسازد؟ سنایی ما بهترین حرفها را زده است که: «چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا». آگاهی جز اینکه فضا را برای انسان روشن می‌کند، کار دیگری نمی‌کند. آگاهی به انسان هدف نمی‌دهد، همان‌طور که علم برای انسان هدف خلق نمی‌کند. علم، انسان را در رسیدن به هدفهایش کمک می‌کند ولی به انسان هدف نمی‌دهد که از این راه برو یا از آن راه. علم به انسان کمک می‌کند در رسیدن به هدفها. علم می‌گوید من به تو وسیله می‌دهم، مثلاً اتومبیل می‌دهم. اگر در گذشته تا قم یا قزوین می‌خواستی بروی دو شبانه‌روز طول می‌کشید، حالا در عرض دو ساعت می‌توانی بروی. اما آیا علم می‌گوید که با این اتومبیل برو مثلاً قم به کمک فقرا بشتاب یا برو آنجا دزدی کن؟! ماشین می‌گوید هرکار تو می‌خواهی بکنی من در اختیار تو هستم، من نمی‌توانم تو را بسازم و به تو هدف بدهم، هرجا که می‌خواهی بروی من به تو کمک می‌کنم.

جلال آل احمد یک حرف خیلی خوبی در کتاب **غربزدگی** دارد، می‌گوید: یک پِیِسی بود راجع به یک نمایشی، من ترجمه می‌کردم. مدتی فکر می‌کردم که هدف او چیست؟ آخرش رسیدم به اینجا که می‌گوید چنین و چنان شد، بعد هرکسی به هر راه که می‌خواست برود سریعتر رفت. فهمیدم نقش علم را دارد می‌گوید که نقش علم فقط این است که بشر را در راهی که می‌رود سریعتر و تندتر به مقصد می‌رساند، و راست است.

از آگاهی به تنهایی کاری ساخته نیست. قرآن می‌گوید آگاهترین آگاهها شیطان بود، خیلی هم خودآگاهی‌اش کامل بود، حتی خداآگاه بود. قرآن خداآگاهی را هم کافی نمی‌داند و اصلاً برای آگاهی از آن جهت که آگاهی است جز ارزشِ روشن کردن ارزش دیگری قائل نیست. می‌گوید: شیطان خدا را می‌شناخت، آگاه به خدا بود، به نبوت پیغمبران اعتقاد

داشت، به وجود قیامت ایمان و اعتقاد داشت (اقرار همهٔ اینها را از شیطان نقل کرده است) ولی در عین حال کافر بود، چرا؟ [زیرا] مؤمن نبود. ایمان مسئله‌ای است مبتنی بر آگاهی، ولی [همراه با] گرایش. ایمان یعنی تسلیم، یعنی خداآگاهی مقرون به گرایش و تسلیم در پیشگاه حق.

تنها دوای درد بشر امروز خدا آگاهی مقرون به گرایش و تسلیم و خضوع در مقابل حق است. یک دوا هم بیشتر ندارد. البته قرآن همیشه علم و ایمان را در کنار یکدیگر ذکر می‌کند. بشر امروز علم را دارد، دوای درد او ایمان است. از آگاهی روشنفکرانه و غیر روشنفکرانه کاری ساخته نیست. آگاهی آخرش آگاهی است.

تمام اینها را برای فرار از ایمان گفته‌اند. می‌خواستند پای ایمان در میان نیاید بلکه بتوانند با آگاهی و علم مشکل را حل کنند، نشد. آگاهی فلسفی هم به جایی نرسید، آگاهی روشنفکری هم به جایی نرسید. اخیراً آهنگ دیگری ساز کرده‌اند. عده‌ای می‌گویند: فرهنگ انسانگرا [لازم است.] در حالی که انسان باید فرهنگ‌گرا باشد. مگر فرهنگ، انسانگراست؟! فرهنگ برای بشر فرهنگ است. فرهنگ آخرش برای بشر دانش است. اگر شما از فرهنگهایی که اینها توصیه کرده‌اند مثل نصایح سعدی [ایمان به خدا را بگیرید، چیزی از آنها باقی نمی‌ماند.]

عرفان منهای مذهب!

اخیراً به عرفان توجه پیدا کرده‌اند از باب اینکه آن را فرهنگ انسانگرا می‌دانند. نمی‌دانند که اساس عرفان، خداآگاهی و تسلیم به خداست. می‌خواهند عرفان را از خدا جدا کنند و عرفان هم باشد. خیلی عجیب است! من در نوشته‌های امروز ایرانیها می‌بینم به عرفان گرایش پیدا کرده‌اند، عرفان منهای خدا و مذهب! این خیلی عجیب است! امکان ندارد. امام باقر فرمود: غَرِّبوا وَ شَرِّقوا...[1] به غرب عالم بروید، به شرق عالم بروید، آخرش باید بیایید اینجا زانو بزنید تا حقیقت را بفهمید.

این است که آیندهٔ بشریت چاره‌ای ندارد جز تسلیم به ایمان، یعنی خداآگاهی مقرون به تسلیم و خضوع. بحرانهای حل ناشدنی و مشکلات امروز بشر، تمامْ بحرانهایی است

۱. بحارالانوار، ج ۴۶، باب ۱۹، ص ۳۳۵ با عبارت: شَرِّقا وَ غَرِّبا فَلا تَجِدانِ عِلْماً صَحیحاً اِلّا شَیْئاً خَرَجَ مِنْ عِنْدِنا.

معنوی و اخلاقی. ریشه‌اش در کجاست؟ فقدان ایمان. در گذشته بشر خیلی بحرانها داشت که منشأش جهل و نادانی و فقدان علم بود ولی امروز بحمدالله این بال بشر خیلی رشد کرده. این یک بالش که بال علم است خوب رشد کرده ولی آن بال دیگرش که بال ایمان است همین‌جور مانده (و مرغ با یک بال نمی‌تواند پرواز کند) همان‌طور که ایمان نیز در برخی محیطها رشد می‌کند ولی در محیط جهل و تعصّب برای بشر جز بدبختی چیز دیگری نمی‌آورد. قرآن تکیه‌اش روی هر دو اینهاست: بال علم و بال ایمان، و با این دو بال است که مشکلات بشر آنچنان که باید حل می‌شود.

قرآن گاهی از علم، جدا سخن می‌گوید و از ایمان جدا، مثل: **وَ قالَ الَّذينَ اوتُوا الْعِلْمَ**[1]. گاهی هم علم و ایمان را با یکدیگر توأم می‌کند: **وَ قالَ الَّذينَ اوتُوا الْعِلْمَ وَ الْايمانَ**[2] آنها که هم از موهبت دانش و روشنایی و قدرتی که دانش می‌دهد [برخوردارند و هم از موهبت ایمان.] حدودی که دانش به انسان روشنایی می‌دهد آن است که فضای طبیعت را برای انسان روشن می‌کند، قدرت انسان را بر طبیعت افزایش و بسط می‌دهد و طبیعت را در اختیار انسان قرار می‌دهد. ولی ایمان دژی را فتح می‌کند که آن دژ در قلمرو علم نیست و علم قادر به فتح آن دژ نیست. آن دژ درون خود انسان است، نفس انسان است.

در احادیث شیعه و سنی حدیثی است معتبر از پیغمبر اکرم، و پیغمبر حرفها را چه بجا می‌گوید! موقعیت را تشخیص می‌دهد کجا حرف حق خودش را بزند. می‌خواهد مسئلهٔ مجاهدهٔ با نفس را مطرح کند، می‌گذارد یک روزی که عده‌ای از اصحابش با غرور و افتخار از یک جنگ برگشته‌اند، می‌آید جلو به اینها آفرین می‌گوید، ولی اینچنین آفرین می‌گوید: **مَرْحَباً بِقَوْمٍ قَضَوُا الْجِهادَ الْاَصْغَرَ وَ بَقِيَ عَلَيْهِمُ الْجِهادُ الْاَكْبَرُ** آفرین بر گروهی که جهاد کوچکتر را انجام داده‌اند و جهاد بزرگتر باقی مانده است. یا رسول‌الله! جهاد بزرگتر چیست؟ خیال کردند صحنهٔ دیگری است نظیر آن جنگ. فرمود: **جِهادُ النَّفْس**[3]؛ یعنی اسلامِ من دو جهاد می‌خواهد: هم در جبههٔ بیرونْ جهاد با انسانهای طاغی و متمرّد، و هم جهاد با نفس؛ یکی به تنهایی کافی نیست. مولوی اینجا واقعاً تابلو خوبی ساخته است در آن شعرهایش که می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون   ماند خصمی زان بتر در اندرون

---

۱. قصص / ۸۰
۲. روم / ۵۶
۳. **وسائل الشیعه**، ج ۱۱ / ص ۱۲۲

شاهدم این شعر است که می‌گوید:

کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست

خیال نکنید با فکر و عقل و فلسفه و علم بتوان دژ نفس را تسخیر کرد، ایمان می‌خواهد، از عقل و هوش کاری ساخته نیست.

این بود که گفتم آن خطایی که آقای توین‌بی می‌گوید، اختراع ماشین نیست. آن خطا آزاد گذاشتن آز است. آزاد گذاشتن آز از کجا پیدا شد؟ از آنجا که یگانه عامل دربند کنندهٔ آن را که ایمان است از بشر گرفته‌اید. این است که باید بازگردیم به ایمان، و راهی جز بازگشت به ایمان نداریم.

□

شب آخر جلسهٔ ماست، دو سه کلمه‌ای هم ذکر مصیبت می‌کنم. توسلی به وجود مقدس صدّیقهٔ طاهره (سلام الله علیها) می‌نماییم.

عواطف میان علی و زهرا از آن عواطف تاریخی جهان است:

کُنّا کَزَوْجِ حَمامَةٍ فی اَیْکَةٍ مُتَنَعِّمَیْنِ بِصُحْبَةٍ وَ شَبابٍ[1]

می‌گوید: ما مثل یک جفت کبوتر بودیم، از یکدیگر نمی‌توانستیم جدا بشویم. دیگر روزگار است، آمد میان ما جدایی انداخت. گاهی علی شب تاریک می‌رفت کنار قبرستان، از دور می‌ایستاد با زهرای محبوبش سخن می‌گفت، سلام می‌کرد، بعد خودش گله می‌کرد و بعد گلهٔ خودش را از زبان زهرا جواب می‌داد:

ما لی وَقَفْتُ عَلَی الْقُبورِ مُسَلِّماً قَبْرَ الْحَبیبِ وَ لَمْ یَرُدَّ جَوابی

چرا من ایستاده‌ام به قبر حبیبم سلام می‌کنم و او به من جواب نمی‌دهد؟! **اَحَبیبُ ما لَکَ لا تَرُدُّ جَوابَنا** محبوب، حبیب! چرا جواب ما را نمی‌دهی؟ **اَنَسیتَ بَعْدی خُلَّةَ الْاَحْبابِ؟** آیا چون از پیش ما رفتی دوستی را فراموش کردی؟ دیگر ما در دل تو جایی نداریم؟ بعد خودش جواب می‌دهد:

قالَ الْحَبیبُ وَ کَیْفَ لی بِجَوابِکُمْ وَ اَنَا رَهینُ جَنادِلٍ وَ تُرابٍ[2]

حبیب به من پاسخ گفت: این چه انتظاری است که از من داری؟ مگر نمی‌دانی که من در زیر خروارها خاک محبوس هستم؟ زهرا وصیت کرده بود: علی جان! مرا که دفن کردی و

---

۱. دیوان منسوب به امیرالمؤمنین، ص ۱۵ [با عبارت «مُتَمَتِّعَیْنِ بِصِحَّةٍ»]

۲. الجُنّة العاصمة، ص ۳۵۸

روی قبرم را پوشاندی، زود از کنار قبر من نرو، مدتی بایست، این لحظه‌ای است که من به تو نیاز دارم. علی به دست خودش زهرا را دفن می‌کند، با دست خود قبر محبوب را می‌پوشاند، خاکها را می‌ریزد و زمین را هموار و صاف می‌کند. لباسهایش همه غبارآلود شده است. گرد و غبارها را از لباسش می‌پراکند. حالا نوبت این است که یک مدتی همین‌جور بایستد. فَلَمّا نَفَضَ یَدَهُ مِنْ تُرابِ الْقَبْرِ هاجَ بِهِ الْحُزْنُ[1] یعنی از کارهایش که فارغ شد یکمرتبه غم و اندوه‌ها بر قلب علی رو آورد. چه بکند؟ با که حرف بزند؟ درد دل خودش را به که بگوید؟ قبر پیغمبر نزدیک است. کسی بهتر از پیغمبر نیست. رو می‌کند به قبر مقدس پیغمبر: اَلسَّلامُ عَلَیْکَ یا رَسولَ اللهِ عَنّی وَ عَنِ ابْنَتِکَ النّازِلَةِ فی جِوارِکَ وَ السَّریعَةِ اللِّحاقِ بِکَ، قَلَّ یا رَسولَ اللهِ عَنْ صَفِیَّتِکَ صَبْری یا رسول الله! هم از طرف خودم و هم از طرف دخترت زهرا به شما سلام عرض می‌کنم، حال علی را اگر می‌پرسید صبر علی بسیار اندک شده است. بعد جمله‌ای می‌گوید: وَ سَتُنَبِّئُکَ ابْنَتُکَ بِتَضافُرِ اُمَّتِکَ عَلیٰ هَضْمِها[2] یا رسول الله! عن قریب دخترت به تو خواهد گفت که امت تو بعد از تو با او چه رفتاری کردند.

و لا حول و لا قوّة الّا بالله العلی العظیم و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین. باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله...

خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، ما را خداآگاه و مؤمن واقعی قرار بده، دلهای ما را از اخلاق رذیله پاک بگردان، قلبهای ما را به اخلاق حسنه مزیّن بفرما، مسلمین را نصرت و پیروزی بر دشمنانشان عنایت بفرما، ما را با حقایق دین مقدس اسلام آشنا کن، قدردان اسلام و قرآن و پیغمبر و آل قرار بده، اموات ما مشمول عنایت و رحمت خود بفرما.

و عجّل فی فرج مولانا صاحب الزمان.

۱. بیت الاحزان، ص ۱۵۵
۲. نهج‌البلاغه، خطبۀ ۱۹۳، ص ۶۵۱

بخش دوم

تک سخنرانی‌ها

معیار فعل اخلاقی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله رب العالمین بارئ الخلائق اجمعین و الصلوة و السلام علی عبد الله و رسوله و حبیبه و صفیه و حافظ سره و مبلغ رسالاته، سیدنا و نبینا و مولانا ابی القاسم محمّد صلی الله علیه و آله و آله الطیبین الطاهرین المعصومین المکرّمین.

مقدمتاً باید عرض بکنم که از بنده تقاضا شده بود یکی دو جلسه دربارهٔ یکی از مباحث اخلاقی، اجتماعی یا اصولی اسلام بحثی برای آقایان طلابی که در اینجا شرکت می‌کنند کرده باشم. امروز وقتی که می‌آمدم، شنیدم که یک اعلان عمومی کرده‌اند. حقیقت این است که ناراحت شدم، چون من برای کاری شبیه سخنرانی آمادگی ندارم و خودم را آماده نکرده‌ام. ولی حالا که وارد شدم دیدم که همه یا اکثریت قریب به اتفاق آقایان، طلبه‌های مثل خودم هستند، و خوشحال و خوشوقتم که می‌توانم بحث را به شکل طلبگی القاء کنم.

[در میان علمای امروز مسئله‌ای مطرح است و] آن مسئله این است که معیار فعل اخلاقی چیست؟ یعنی ملاک اینکه یک کار را اخلاقی بنامیم چیست؟ یک کار چه خصوصیتی باید داشته باشد که به موجب آن خصوصیت بشود آن کار را اخلاقی نامید؟ و طبعاً از همین جا می‌توانیم بفهمیم که اخلاق چیست. در مقابل فعل اخلاقی فعل طبیعی را می‌آورند، می‌گویند یک سلسله افعال انسان افعال طبیعی است.

فعل طبیعی و فعل اخلاقی

افعال طبیعی افعال عادی است و انسان به موجب این افعال مورد ستایش و تحسین واقع نمی‌شود. مثلاً انسان گرسنه می‌شود غذا می‌خورد، تشنه می‌شود آب می‌آشامد، کسل می‌شود می‌خوابد، عمل جنسی انجام می‌دهد؛ یک کسی به او اهانت می‌کند یا می‌خواهد حقش را برباید، از حق خودش دفاع می‌کند. اینها را می‌گویند فعل طبیعی یا کارهای عادی و طبیعی که حیوانها هم در این کارها با انسان شرکت دارند. ولی بعضی کارهای دیگر است که مافوق کار طبیعی است. گاهی اینها را کار انسانی می‌گویند، و مافوق کار حیوانی است، مثل شکر و سپاسگزاری. اگر انسان از شخصی در یک موقعی احسان دیده است، در یک فرصت مناسب به نوعی در مقابل احسان او سپاسگزاری می‌کند، حال یا سپاسگزاری لفظی و یا عملی، مثلاً هدیه‌ای برای او می‌فرستد بدون آنکه هیچ‌گونه اجبار و الزامی به این کار داشته باشد. این را یک عمل اخلاقی می‌گویند. به طور کلی خدمتهایی را که انسان به نوع بشر می‌کند بدون آنکه چشمداشتی از آن خدمت داشته باشد بلکه فقط و فقط به منظور اینکه احسانی کرده باشد به دیگری احسان می‌کند، فعل اخلاقی می‌گویند، مثل دستگیریها.

سخن در این است که معیار فعل اخلاقی چیست؟ یعنی چه چیز در آن فعل اول وجود دارد که آن را فعل طبیعی می‌کند، و چه چیز در این فعل دوم وجود دارد که این را در یک سطح بالاتری قرار می‌دهد و نام این فعل را فعل اخلاقی می‌کند؟ در اینجا مسئله‌ای مطرح است که میان خود فرنگیها مطرح شده است و آن این است که آیا منهای دین، فعل اخلاقی می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ یعنی اگر انسان دارای دین و ایمان نباشد آیا تمام افعالش فعلهای طبیعی است و هیچ فعل او رنگ اخلاقی پیدا نمی‌کند؟ و یا اینکه مانعی ندارد که انسان جوری تربیت بشود که بدون آنکه دین و ایمانی در کار باشد، بتواند کار اخلاقی انجام بدهد؟ در واقع دو نظر است: نظر اول این است که فعل اخلاقی یعنی فعلی که مستقیماً دین دستور داده باشد. و نظر دوم این است که نه، انسان را می‌شود به گونه‌ای ساخت که ملکاتی پیدا کند که به موجب آن ملکات، فعل اخلاقی از او صادر بشود. بعد در اینجا بحث دیگری پیش می‌آید که آیا برای ساختن انسان به این‌گونه، دین ضروری است یا نه؟

سخن داستایوسکی

بعضی گفته‌اند: اگر خدا نباشد (یعنی اگر اعتقاد به خدا نباشد و انسان این‌جور فکر کند که خدایی نیست) همه چیز جایز است. این جمله از داستایوسکی معروف است که گفته است: اگر خدا نباشد، همه چیز جایز است؛ یعنی یگانه معیار برای اینکه انسان برای خودش «باید» و «نباید» داشته باشد که این کار خوب است، آن کار بد است، این کار را باید کرد، آن کار را نباید کرد، و از مسئلهٔ دنبال طبیعت و شهوت و غضب رفتن بیرون برود، این است که دین در کار باشد. اگر خدا و دین باشد، همهٔ این حرفها معنی دارد و اگر خدا و دین نباشد هیچ یک از این سخنان معنی پیدا نمی‌کند. این یک نظریه. ما فعلاً در این جهت بحث نمی‌کنیم. می‌خواهیم دربارهٔ فعل اخلاقی بر مبنای ساختمان و ساختن انسان بحث کنیم، حال اگر دین نقشی داشته باشد بحثش را خواهیم کرد. فعلاً نظریات را نقل می‌کنیم. برخی خواسته‌اند اخلاق منهای دین پیشنهاد کنند. «منهای دین» نه معنایش این است که حتماً باید دین نباشد، بلکه یعنی اخلاق مستقل عقلی. آنهایی که خواسته‌اند اخلاق مستقل عقلی پیشنهاد کنند، نظریاتشان اینهاست که برایتان عرض می‌کنم.

معیار فعل اخلاقی چیست؟

بعضی گفته‌اند که معیار فعل اخلاقی این است که غیر، هدف باشد. هر فعلی که هدف از آن فعل، خود انسان باشد غیر اخلاقی است و هر فعلی که هدف از آن فعل، خود انسان نباشد، غیر باشد، انسان یا انسانهای دیگر باشد، آن فعل می‌شود فعل اخلاقی. پس فعل اخلاقی یعنی فعلی که هدف از آن فعل، غیر باشد. بنا بر این تعریف، فعل اخلاقی از روی غایت تعریف شده. در منطق خوانده‌اید که می‌گویند: تعریف شیء یا به علل داخلی است یا به علل خارجی. تعریف به علل داخلی یعنی از راه جنس و فصل (ماده و صورت) و تعریف به علل خارجی یعنی از راه علت فاعلی یا از راه علت غایی. بنا بر این تعریف، اخلاق را از راه غایت تعریف کرده‌اند، گفته‌اند فعل اخلاقی یعنی فعلی که غایت آن غیر خود باشد.

قبل از آنکه وارد نقد این تعریف بشویم، تعریف دیگری را که شبیه و نزدیک به این تعریف است ذکر می‌کنیم:

بعضی دیگر جور دیگری تعریف کرده‌اند، گفته‌اند: فعل اخلاقی آن فعلی است که ناشی از احساسات نوع‌دوستانه باشد. در انسان یک سلسله عواطف می‌تواند وجود داشته باشد. اگر منشأ یک فعل عاطفهٔ نوع‌دوستی بود، آن فعلْ اخلاقی است. این تعریف با

تعریف اول، در نتیجه یکی است، منتها آن از راه غایت تعریف کرده و این از راه فاعل؛ چون فعلی که غایت [آن] غیر باشد، بدون اینکه انسان احساسات غیردوستی داشته باشد عملاً ممکن نیست. ممکن است صاحب آن نظریه چنین عقیده‌ای داشته باشد، ولی واقعاً ممکن نیست. و فعلی هم که ناشی از احساسات غیردوستانه باشد قهراً هدف [از آن] غیر است. تفاوت این دو تعریف این می‌شود که اولی به علت غایی تعریف کرده است و دومی به علت فاعلی، ولی دیدیم خیلی نزدیک به یکدیگرند.

آیا این تعریف درست است؟ آیا می‌شود گفت فعل اخلاقی یعنی فعلی که غایت [آن] غیر است یا ناشی از احساسات غیردوستانه است؟ به نظر می‌رسد خالی از اشکال نباشد. [مثلاً باتوجه به] احساسات مادرانه که اختصاص به انسان ندارد و در حیوانات هم هست، آیا کار مادرانه کار اخلاقی شمرده می‌شود؟ و آن را می‌توان گفت اخلاقی یا باید گفت طبیعی؟ مسلّم، مادر در آن فداکاریهای مادرانهٔ خودش که حتی در حیوانات هم وجود دارد غایتش خودش نیست، فرزند است، و کارش هم ناشی از غرایز فردی خودش نیست، ناشی از احساس غیردوستی است که [آن غیر] فرزندش باشد. ولی با اینکه کار مادرانه از نظر عاطفی کار بسیار باشکوه و با ارزشی است، اما نمی‌شود گفت که مادرها متخلّق به اخلاق عالی هستند، چون مادر به حکم فطرت و به حکم خلقت و آفرینش این احساسات را دارد؛ یعنی مادر این حالت را برای خودش مانند یک خُلق کسب نکرده است، بلکه با این خوی فطری به دنیا آمده است (و لذا اسمش را هم خُلق نباید گذاشت)، به اختیار او نیست و همین‌طور که هر فردی غریزهٔ جنسی دارد و میل به جنس مخالف به طور غریزی و خوی طبیعی در او هست، میل به صیانت فرزند هم به طور طبیعی در مادر هست. این است که گفته‌اند ـ و درست هم گفته‌اند ـ که کار مادرانه را نمی‌شود کار اخلاقی نامید.

پس در تعریف کار اخلاقی چه باید گفت؟ بعضی خواسته‌اند تعریف را با یک قید اضافی اصلاح کنند؛ گفته‌اند: کار اخلاقی آن کاری است که غایتْ غیر باشد و یا ناشی از احساسات غیردوستانه باشد ولی به شرط اینکه این حالت اکتسابی باشد نه طبیعی. این را برای آن گفته‌اند که یک مطلب را همه درک می‌کرده‌اند که اخلاق مساوی با اختیار است. اخلاق آنجا اخلاق است که انسان آن را اختیار و کسب کرده باشد و لهذا در مقابل فعل طبیعی قرار می‌گیرد. فعل طبیعی فعل غیر اکتسابی است؛ یعنی فعلی است که ریشهٔ آن، احساسات غیر اکتسابی و طبیعی است. آنوقت فرق این نظریه با آن نظریهٔ اول و دوم ـ که

هر دو به یک نظریه برمی‌گشت ـ این است که این نظریه هم مثل آنها می‌گوید که فعل اخلاقی آن فعلی است که غایتْ غیر باشد یا مبدأ، احساسات غیردوستانه باشد، ولی یک عنصری در تعریف اضافه می‌کند و آن عنصر اختیار و کسبی بودن است.

اما در عین حال این تعریف هم با همهٔ این اصلاحات، تعریف جامعی نیست زیرا اگر ما مخصوصاً تعریف فعل طبیعی و فعل اخلاقی را با هم ذکر کنیم، شقّ سوم پیدا می‌کنیم و آن این است که بعضی از کارها را انسان انجام می‌دهد که نه طبیعی است و نه ناشی از احساسات غیردوستانه. آنها را ما جزء اخلاق بشماریم یا نشماریم؟ شما می‌بینید در کتب اخلاق، قدیم و جدید، استقامت و صبر را جزء اخلاق فاضله می‌شمارند. در اینها پای غیر در میان نیست. اینکه انسان روح مستقیم و بااستقامتی داشته باشد، ارادهٔ محکم و قویّی داشته باشد، عزیمتش در مقابل شداید منفسخ نشود، یک خُلق عالی است ولی اصلاً به غیر کار ندارد. همچنین آن چیزهایی که اخلاق رذیله گفته می‌شود، مثل حسادت و کینه‌جویی. شک نیست که حسادت یک فعل طبیعی نیست، یک بیماری روانی است، هدف هم غیردوستی نیست، بلکه برعکس هدف زیان رساندن به غیر است. آنوقت ناچاریم تعریف اول را هم اصلاح کنیم و بگوییم: فعل اخلاقی، اعمّ از اخلاق خوب و اخلاق بد. بعد هم وقتی گفتیم فعل اخلاقی آن فعلی است که هدف غیر باشد، یعنی اعمّ از آنکه هدف احسان به غیر باشد (اخلاق خوب) یا هدف زیان رساندن به غیر باشد (اخلاق بد). تازه درست نمی‌شود. ظلم [را در نظر می‌گیریم.] یک کسی ظلم می‌کند ولی هدفش زیان رساندن به غیر نیست، هدفش منفعت خودش است ولو به خاطر منفعت خودش به دیگری زیان می‌رساند. پس این اخلاق بد نیست؟ یعنی یک فعل طبیعی است که نه خوب است و نه بد؟

برویم سراغ تعریفهای دیگر. آن تعریفهای اول، معروف و مشهور است و نمی‌شود آنها را به یک شخص یا مکتب معینی نسبت داد. شاید ارسطو چون انسان را مدنیّ بالطبع می‌دانسته، فعل اخلاقی را ناشی از احساسات غیردوستانه می‌دانسته است.

نظر کانت

نظریهٔ دیگر در باب معیار فعل اخلاقی می‌گوید: معیار فعل اخلاقی احساس تکلیف وجدانی است، و این نظر کانت فیلسوف معروف آلمان است که در میان فلاسفهٔ اروپا آن مقام را دارد که در میان فقها و اصولیین متأخّر، شیخ انصاری دارد که بیشتر آنها را شاگرد

او می‌دانند. کانت یک عقیده‌ای در باب انسان دارد. او اعتقاد راسخی به وجدان اخلاقی دارد. حتی معتقد است خدا را از راه برهان عقلی نمی‌شود ثابت کرد ولی از راه وجدان اخلاقی می‌شود ثابت کرد. خود او به خدا از راه وجدان اخلاقی اعتقاد دارد. شاید هیچ فیلسوفی در دنیا نیامده است که به اندازهٔ کانت برای وجدان انسانی اصالت قائل باشد، و می‌گویند بر روی سرلوح قبرش جمله‌ای را که از خود اوست نوشته‌اند و آن جملهٔ معروفش این است:

> دو چیز است که اعجاب انسان را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که در بالای سر ما قرار دارد و دیگر، وجدان و ضمیری که در درون ما قرار گرفته است.

او معتقد به الهام وجدانی است و می‌گوید: بعضی چیزها را انسان در وجدان خودش به صورت یک تکلیف و یک امر و نهی احساس می‌کند. اینکه ظلم نکن، در وجدان انسان به صورت یک امر فطری هست. اینکه دروغ نگو و راست بگو، این که نسبت به دیگران محبت بورز، اینکه خیانت نکن، اینها یک سلسله دستورهاست که به حکم فطرت در وجدان انسان قرار داده شده. وجدان انسان خودش به انسان امر می‌کند، می‌گوید این‌جور بکن، آن جور نکن.

او می‌گوید: هر کاری را که انسان به حکم اطاعت بلاشرط [1] وجدان انجام بدهد یعنی فقط به این دلیل انجام بدهد که قلبم به من دستور می‌دهد، دلم به من فرمان می‌دهد، وجدانم فرمان می‌دهد، و هیچ غرض و غایتی نداشته باشد، [چنین کاری یک کار اخلاقی است.] برعکسِ آن نظر اول که می‌گفت غایتْ دیگری باشد، این نظر به اصطلاح درونگرایی می‌کند. آن نظریه برونگرا بود و این نظریه درونگراست؛ می‌گوید: آن وقت یک فعل، فعل اخلاقی است که شکل اطاعت محض از وجدان را داشته باشد بدون آنکه هیچ شرطی و هیچ غایتی در نظر گرفته شده باشد، به طوری که اگر از شخص بپرسند: چرا این کار را می‌کنی؟ بگوید: چون وجدانم می‌گوید. غیر از اینکه وجدان گفته، [به خاطر]چیز دیگری نباشد. اگر بگویی این کار را من برای فلان هدف دیگر انجام می‌دهم، می‌گوید

۱. «بلاشرط» را مخصوصاً قید می‌کند.

دیگر اخلاقی نیست. پس این شخص معیار فعل اخلاقی را انجام تکلیف فطری وجدانی می‌داند به شرط اینکه این انجام تکلیف، بلاشرط صورت بگیرد. او اخلاق را فقط و فقط در وجدان می‌برد، قائل به وجدان و الهام فطری است. البته حرفش تا اندازه‌ای حرف درستی است. ما در قرآن کریم می‌خوانیم: **وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّٰیها. فَأَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْوٰیها**[1].

وقتی که این آیهٔ کریمه نازل شد: **تَعاوَنوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْویٰ وَ لا تَعاوَنوا عَلَی الْاِثْمِ وَ الْعُدْوانِ**[2] مردی به نام وابصه آمد خدمت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله. قبل از آنکه سؤالش را طرح کند رسول اکرم فرمود: وابصه! آیا بگویم آمده‌ای چه از من بپرسی؟ آمده‌ای از من بپرسی که «برّ» و «اثم» چیست؟ گفت: بله یا رسول‌الله، اتفاقاً برای همین آمده‌ام. نوشته‌اند پیغمبر اکرم دو انگشتشان را به سینهٔ وابصه زدند و فرمودند: یا وابِصَةُ اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ، اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ این را از قلبت استفتاء کن، این فتوا را از دلت بخواه. یعنی خداوند تشخیص برّ و تقوا را و در نقطهٔ مقابل تشخیص اثم را در فطرت انسان قرار داده و مسائل فطری را دیگر لازم نیست انسان برود از دیگری بپرسد، بلکه باید از قلب و وجدان خودش بپرسد. جواب را از همین جا می‌گیرد. حال نمی‌خواهم بحث تفصیلی عرض بکنم که در اینجا خیلی مطلب هست. این هم یک نظر.

بنا بر سه نظریهٔ اول، اخلاق از مقولهٔ محبت بود ولی بنا بر این نظر اخلاق از مقولهٔ تکلیف است.

نظریهٔ دیگری در باب معیار اخلاقی [بودن یک فعل] داریم و آن نظریهٔ معروف حسن و قبح ذاتی افعال است. می‌دانیم عده‌ای بوده‌اند که برای افعال، حسن و قبح ذاتی قائل بوده‌اند و این به یک معنای خاص درست است، البته تعبیرش فرق می‌کند. گفته‌اند زیبایی یا حسن دو جور است: حسن حسی داریم و حسن عقلی، همچنان که حسن خیالی هم داریم، و حسن حسی بر چند قسم است. «حسن» یعنی زیبایی، و زیبایی تعریف هم ندارد، مِمّا یُدْرَکُ وَ لا یوصَف است. حسن حسی ممکن است بصری باشد، ممکن است سمعی باشد و حتی ممکن است لمسی باشد، ذوقی باشد، شمّی باشد. حسن عقلی هم داریم؛ بعضی چیزها به دیدهٔ عقل زیباست و جاذبه دارد. خاصیت زیبایی را از جاذبه‌اش می‌شود فهمید. هرچه که در انسان عشق و شوق تولید کند و انسان را به سوی خودش

---

۱. شمس / ۷ و ۸ [قسم به نفس و آن که او را معتدل ساخت و به او شر و خیرش را الهام کرد.]
۲. مائده / ۲ [در نیکوکاری و تقوا با یکدیگر همکاری کنید و در گناه و ستم همکاری نکنید.]

بکشاند و تحسین و آفرین و تقدیس انسان را هم جلب کند «زیبایی» است. گفته‌اند بعضی کارها ذاتاً زیباست و بعضی کارها ذاتاً زشت و نازیباست، همین‌طور که صورتها بعضی ذاتاً زیباست و بعضی نازیبا. مثلاً راستی ذاتاً زیباست. حق، سخن راست، زیباست. امانت ذاتاً زیباست. سپاسگزاری ذاتاً زیباست. احسان به غیر ذاتاً زیباست. عدالت کردن ذاتاً زیباست. در مقابل، مقابلات اینها مثل دروغ، ظلم و همهٔ اموری که اخلاق ناپسند خوانده می‌شود ذاتاً نازیباست. پس [طبق این نظر] معیار اخلاقی [بودن،] زیبایی فعلهاست، آنهم زیبایی عقلی که عقل مستقلاً و مستقیماً درک می‌کند.

این تعریف خیلی جامعتر از آن تعریفها حتی تعریف کانت است. ولی اگر ملاک را زیبایی بدانیم، بحث حسن و قبح عقلی پیش می‌آید و البته کمی خالی از دشواری نخواهد بود. به حسب این نظریه که در میان مسلمین زیاد مورد بحث بوده است، اخلاق از مقولهٔ جمال و زیبایی است. بنا بر دو نظریه و بلکه سه نظریهٔ اول، اخلاق از مقولهٔ محبت بود، بنا بر نظریهٔ کانت از مقولهٔ تکلیف بود و بنا بر این نظریه از مقولهٔ زیبایی است ولی زیبایی عقلی؛ هم از مقولهٔ عقل است و هم از مقولهٔ زیبایی، ولی زیبایی معقول.

نظر افلاطون

نظریهٔ دیگری در اینجا هست نزدیک به این نظریه که از افلاطون است. آن هم می‌گوید اخلاق از مقولهٔ زیبایی است. لازم است توضیحی برایتان عرض بکنم:

در کتاب **عدل الهی** ذکر کرده‌ایم که عدل را سه جور تعریف می‌کنند: یکی برابری، دیگر اِعْطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ[1] و سوم توازن و هماهنگی. اگر تعریف سوم را در نظر بگیریم که توازن و هماهنگی است، عدل مساوی می‌شود با زیبایی، چون زیبایی نوعی توازن است[2]. افلاطون معتقد بوده است که قوا و استعدادهایی که در انسان هست گوناگون است. راست می‌گوید. غیر افلاطون هم این حرف را گفته‌اند. در انسان استعدادهای طبیعی هست، استعدادهای مافوق طبیعی هست، استعدادهای حسی هست، استعدادهای عقلی هست. گفته است همین‌طور که انسان از ناحیهٔ بدن اگر اعضایش متناسب باشد زیباست، از نظر روح و روان نیز اگر قوا و استعدادهای خود را طوری تربیت

۱. [حق هر صاحب حقی داده شود.]

۲. در کتاب **جامع‌السعادات**، مرحوم نراقی بحثی راجع به عدل از آن جهت که عدل از مقولهٔ زیبایی است می‌کند.

کند که متوازن باشد (هر قوّه‌ای از قوّه‌ها را در آن حد معینی که دارد اشباع کند، نه بیشتر و نه کمتر، و جلو افراط و تفریط را بگیرد) زیباست.

می‌بینید در کتب اخلاق ما روی افراط و تفریط، زیاد بحث می‌کنند و بعد می‌گویند اخلاق خوب اخلاق حد وسط است. افلاطون هم می‌گوید «حد وسط» ولی نظرش بیشتر به زیبایی است. می‌گوید: انسانِ متعادل‌الاخلاق و متعادل‌القوا و متناسب‌القوا. انسانی که همه چیز را ـ از نظر روحی ـ در حد خودش دارد نه بیشتر و نه کمتر، از نظر روحی زیباست. اخلاقی شدن یعنی زیبایی روحی و معنوی کسب کردن. می‌گوید: اندام ظاهری و جسمانی در اختیار ما نیست و در رحم مادر تکمیل شده. آنچه که در اختیار ما هست اندام روحی است. انسان از نظر جسم، بالفعل به این دنیا می‌آید. از شکم مادر که متولد می‌شود از نظر جسم بالفعل است، یعنی اندامش تمام‌شده به دنیا می‌آید منتها رشد می‌کند، ولی تمامْ اندام به این دنیا می‌آید. اما از نظر روح یک مرحله عقب‌تر است؛ یعنی عالم دنیا برای روح انسان حکم عالم جنین را دارد برای بدن انسان. ملاصدرا هم این تعبیر را می‌کند که عالم دنیا برای روح نظیر عالم رحم است برای جنین. اندام روح در اینجا ساخته می‌شود. تفاوت دیگر این است که اندام بدن که در جنین ساخته می‌شد به اختیار ما نبود؛ ما قدرت نداشتیم که خودمان را در رحم سفید بکنیم یا سیاه، پسر بکنیم یا دختر، زشت بکنیم یا زیبا. تکلیفی هم نداشتیم. ولی در این دنیا اختیار با ماست، قلم قضا و لوح قدر در اختیار ماست که چهره و اندام روانی خودمان را ترسیم کنیم و طرح وجودی خودمان را در همین دنیا بریزیم و خودمان را بسازیم. (البته اینها مال افلاطون نیست، دنبال حرفش دارم می‌گویم. او فقط به همان مسئلهٔ زیبایی تکیه کرده است.) پس این ما هستیم که باید خودمان را بسازیم. چگونه بسازیم؟ چگونه از نظر روانی و روحی به زیباترین وجه بسازیم؟ ما مکلّف هستیم که خودمان، خودمان را زیبا بسازیم و هرطور که در اینجا ساختیم در جهان دیگر به همان گونه محشور می‌شویم. در اخبار و احادیث در ذیل آیهٔ کریمهٔ یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصّورِ فَتَأْتونَ اَفْواجاً[1] (مردم فوج فوج و گروه گروه محشور می‌شوند) خوانده‌اید که می‌فرمایند: فقط یک گروه به صورت انسان محشور می‌شوند، چون در آنجا مردم بر اساس نیّات و باطنشان [محشور می‌گردند] یعنی صورت و ظاهرشان تابع ملکات و باطنشان است. اشخاص صالح به صورت انسان محشور می‌شوند چون انسان

۱. نبأ / ۱۸ [آن روزی که در صور بدمند و گروه گروه به محشر درآیید.]

واقعی هستند، و انسانهای دیگر یکی به صورت میمون، یکی به صورت خرس، یکی به صورت سگ، یکی به صورت مورچه، یکی به صورت گربه محشور می‌شود و بعضی به صورتی که **جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِیرَ**[1] به هیچ حیوانی شبیه نیست، برای اینکه خودش را این‌گونه ساخته است.

پس این مطلبی که به مناسبت حرف افلاطون گفتیم جای شک نیست که انسان در این جهان خودش باید خودش را بسازد و مکلّف است که خودش را بسازد. در این فلسفهٔ جدیدی که در عصر ما هست به نام «اگزیستانسیالیسم» یک اصطلاحی مطرح است که از نظر لفظ با اصطلاح ما یکی است، از نظر معنا دوتا، ولی معنایی که گفته‌اند ما در جای دیگر گفته‌ایم. آن اصطلاح، اصالت وجود و اصالت ماهیت است. می‌گویند ما طرفدار اصالت وجود هستیم ولی مقصودشان این است که انسان خودش باید ماهیت خودش را طرح کند، وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ یعنی هرکسی ماهیت خودش را خودش باید بسازد که من چه ماهیتی باید داشته باشم و تا اینجا حرف درستی است[2].

افلاطون که معتقد است اخلاق از مقولهٔ زیبایی است، می‌گوید اگر انسان مجموع استعدادهایی را که خداوند متعال به او عنایت کرده است به طور متناسب و متعادل و متوازن، بدون افراط و تفریط پرورش بدهد که هر قوّه‌ای را در حد خودش و به اندازهٔ خودش ـ و این اندازه را از خود متن خلقت انسان می‌شود دریافت کرد ـ و آن مقدار پرورش بدهد که باید و نه بیشتر و نه کمتر، آنوقت ما انسانی می‌شویم از نظر روحی و روانی زیبا. چرا شما به بعضی افراد ارادت پیدا می‌کنید؟ ارادت چیست؟ شما می‌بینید مثلاً یک جوان ۲۵ ساله‌ای که آن شور جوانی‌اش است و از نظر سن وقتی است که دنبال کارهای شهوانی خودش برود مرید یک پیرمرد ۸۰ ساله و ۹۰ ساله می‌شود که از نگاه

---

۱. مائده / ۶۰ [آنان را به بوزینه و خوک مسخ نمود.]

۲. [چند دقیقه از ابتدای جلسهٔ بعد که در همین موضوع بوده است در دست بود که عیناً ذکر می‌شود:] این فلسفه، مفهوم اصالت وجود را می‌دهد. اگزیستانسیالیسم یعنی مکتب طرفدار اصالت وجود، البته در انسان. این «اصالت وجود» که در اینجا گفته می‌شود با اصالت وجودی که ما در فلسفهٔ خودمان می‌گوییم دوتاست. آن یک مطلب است، این مطلب دیگری است. آن در کل جهان است، این اختصاص به انسان دارد. و بعلاوه در خود انسان هم باز این یک مفهوم خاصی است که ما از این مفهوم خاص به اصالت وجود تعبیر نمی‌کنیم، نام دیگر رویش می‌گذاریم. این اصالت وجود که سارتر می‌گوید، در مقابل اصالت ماهیتی که انکار می‌کنند این است که می‌گویند هر موجودی غیر از انسان ـ از جماد و نبات و حیوان ـ ماهیت و ذاتش بر هستی‌اش [تقدم دارد.]

کردن به صورت او لذت می‌برد. مرحوم آقای بروجردی رضوان‌الله علیه را همه دیده بودید. واقعاً یک مردی بود که انسان وقتی نگاهش می‌کرد لذت می‌برد. یک پیرمرد ۹۰ ساله بود. آن جاذبه‌ای که یک پیرمرد ۹۰ ساله یک جوان ۲۵ ساله را به دنبال خودش می‌کشاند که نامش ارادت است چیست؟ تشخیص نوعی زیبایی در روح اوست که این کشش را ایجاد می‌کند. خود پیغمبر اکرم چگونه بود؟ او جمع کرده بود میان زیبایی ظاهری و معنوی، و حد اعلای زیبایی معنوی را داشت. ابن ابی الحدید نقل می‌کند که کفار قریش در مکه مسلمین را «صُباة» می‌گفتند. صباة از مادهٔ صَبْوَة به معنی عشق است، یعنی واله‌ها. می‌گفتند اینها عاشق این مرد هستند. اینقدر مرید و مجذوب پیغمبر اکرم بودند که اینها را صُباة می‌نامیدند. آن چیست؟ یک چیزی در او هست غیر از مسئلهٔ جسم [که انسان][1] مجذوب او می‌شود. افلاطون هم معتقد است که اخلاق از مقولهٔ زیبایی است ولی آن نظری که قبل از این نظر عرض کردم و معتقد بود که اخلاق از مقولهٔ زیبایی است می‌گفت زیباییِ فعل، حسن و قبح ذاتی در افعال. می‌گفت فعلها بعضی ذاتاً زیبا هستند بعضی نازیبا. انسانِ زیبا آن است که مطلوبش زیبا باشد. انسان از آن جهت زیبا بود که طالب فعل زیبا بود و انسان از آن جهت نازیبا می‌شد که طالب فعل نازیبا بود. ولی این نظر می‌گوید اصلاً مرکز زیبایی خود روان انسان است. فعل از آن جهت زیبا می‌شود که از روان زیبا پیدا بشود و فعل از آن جهت نازیبا می‌شود که از روان نازیبا پیدا بشود. بنابراین کانون زیبایی، خود روان انسان است. این هم یک نظریه در باب معیار اخلاقی که فعل اخلاقی یعنی فعلی که از یک روح متعادل و متوازن پیدا شده باشد.

یک معیار دیگر هم عرض بکنم. در جلسهٔ آینده[2] تقریباً قضاوت نهایی را دربارهٔ اینها ـ ان شاء الله ـ می‌کنیم. در این جلسه ما فقط نظریات را طرح می‌کنیم.

نظر فلاسفه

یک نظریهٔ دیگر از لابلای کلمات حکمای اسلامی پیدا می‌شود. آنها ملاک اخلاق را عقل، ولی عقل آزاد یا آزادی عقلی می‌دانند. این مطلب را به این شکلی که عرض می‌کنم، شما در کتب آنها معمولاً پیدا نمی‌کنید و ما از لابلای کلمات [فلاسفهٔ اسلامی]

---

۱. [حدود یک دقیقه نوار افتادگی دارد.]
۲. [نوار جلسهٔ بعد متأسفانه موجود نیست.]

مخصوصاً صدرالمتألهین به دست آورده‌ایم. این نظریه مبتنی بر همان اصل روح مجرّد است.

این آقایان معتقدند که گوهر انسان آن قوّۀ عاقلۀ انسان است؛ جوهر انسان عقل انسان است، و کمال و سعادت نهایی و واقعی انسان سعادت عقلی است. سعادت عقلی یعنی چه؟ یعنی معارف؛ یعنی انسان در آن آخرین حدی که برای او ممکن است، به معارف الهی آشنا بشود و عالم وجود را آنچنان که هست دریافت کند. می‌بینید آنها وقتی که حکمت را از نظر غایت تعریف می‌کنند نه از نظر موضوع، می‌گویند: صَیْرورَةُ الْاِنْسانِ عالَماً عَقْلِیّاً مُضاهِیاً لِلْعالَمِ الْعَیْنِیِّ اینکه انسان بشود جهانی عقلی شبیه جهان عینی. البته جزئیاتش را انسان عادی درک نمی‌کند، و درک نمی‌کنند مگر اولیای حق. ولی انسان عادی می‌تواند در عقل خودش [به مرتبه‌ای] برسد که کلیات نظام هستی را از اول تا آخر، آن طوری که هست درک کند؛ از ذات واجب‌الوجود گرفته تا هیولای اولیٰ، مراتب کلی عالم را درک کند. و به هر نسبت که معارف انسان نسبت به خدا و صفات و افعال خداوند ـ که جز این هم چیزی نیست ـ بیشتر باشد، انسان کاملتر است و از سعادت واقعی که سعادت عقلی است بیشتر بهره‌مند می‌باشد.

بعد می‌گویند عقل انسان دو جنبه دارد: یک جنبۀ نظری و رو به بالا که به این جنبه توجهش به بالاست و می‌خواهد حقایق را کشف کند، و یک جنبۀ رو به پایین یعنی رو به بدن که به این جنبه می‌خواهد بدن را تدبیر کند. تا این مقدار را زیاد در کتابها می‌نویسند.

بعد می‌گویند این تدبیر عقلْ بدن را، بر چه اساسی باید باشد؟ شنیده‌اید که اساس اخلاق از نظر علمای اسلامی عدالت است. هیچ فکر کرده‌اید چرا عدالت را اساس می‌دانند؟ ریشه‌اش این است: گفته‌اند اخلاق این است که حاکمِ بر وجود انسان طبیعت نباشد، یعنی شهوت و غضب و هیچ یک از غرایز طبیعی نباشد، وهم و قوّۀ واهمه نباشد، خیال نباشد؛ حاکم بر وجود انسان عقل باشد، و اگر حاکمْ عقل باشد، عقل به عدالت در انسان حکم می‌کند. یعنی همان عدالتی را که افلاطون به شکل دیگری می‌گفت، اینها در اینجا می‌گویند که عقل حظّ هر قوّه و استعدادی را بدون افراط و تفریط به او می‌دهد. حالا چه مانعی دارد که یک قوّه بیشتر گیرش بیاید و یکی کمتر؟ اگر به افلاطون می‌گفتیم: چه مانعی دارد؟ می‌گفت: زیبایی بهم می‌خورد. ولی امثال ملاصدرا چرا می‌گویند نباید افراط و تفریط در قوا و استعدادها باشد؟ آیا آنها هم می‌گویند برای اینکه زیبایی بهم نخورد؟ نه، آنها می‌گویند: اگر غیر از این باشد آزادی عقل از بین می‌رود، و

نکتهٔ اساسی همین است. می‌گویند عقل اگر بخواهد حاکم در میان همهٔ قوا باشد به طوری که هیچ قوّه‌ای تخطی نکند، راهش فقط این است که این قوّه‌ها را در مقابل یکدیگر قرار بدهد: شهوت را در مقابل غضب، غضب را در مقابل شهوت، به طوری که این قوّه‌ها خودشان یکدیگر را خنثی کنند یعنی نگهداری کنند، که عقل در کمال راحتی بتواند فرمان بدهد. اینها عدالت و حد وسط را از این جهت مزاج عقلی می‌دانند که اگر انسان از نظر ملکات در حد وسط باشد، حکم عقل به سادگی اجرا می‌شود. وقتی حکم عقل به سادگی اجرا شد، بدن هیچ وقت مزاحم روح نیست و آنوقت روح بدون هیچ مزاحمتی از ناحیهٔ بدن کمالات خودش را کسب می‌کند.

پس، از نظر اینها اخلاق یعنی تعادل میان قوا، حد وسط، ولی حد وسط برای چه؟ آیا برای زیبایی؟ نه، آنها به زیبایی کار ندارند. حد وسط برای اینکه استیلا و تسلط عقل و روح ـ که جوهر روح همان عقل است ـ بر بدن در حد اعلیٰ باشد، برخلاف آن جایی که یک قوّه طغیان کند. مثلاً آدم شکم‌پرست یکی از غرایزش که غریزهٔ سیری باشد در او طغیان می‌کند و اختیار را از دست عقلش بیرون می‌برد. جلو همهٔ اینها را بگیرد تا عقلش آزادانه بتواند به بدن و قوا فرمان بدهد و مثلاً بگوید: اینجا برو، آنجا نرو، این مقدار استفاده کن، آن مقدار استفاده نکن [و خلاصه] فرمان عقل در بدن حاکم مطلق باشد. از نظر اینها نیز ریشهٔ اخلاق بر می‌گردد به عدالت و توازن، اما توازن برای چه؟ برای آزادی عقل. و در واقع اخلاق از نظر این حکما از مقولهٔ آزادی است به یک معنا و از مقولهٔ حاکمیت عقل است به معنی دیگر، که اگر آزادی بگوییم می‌شود آزادی عقلی.

نظر راسل

نظریهٔ دیگری هست که امثال برتراند راسل این نظریه را تعقیب می‌کنند. اینها چون مادی مسلک هستند و هم دربارهٔ جهان، مادی فکر می‌کنند و هم انسان را یک موجود مادی می‌دانند، می‌گویند: این حرفها که غایت فعلْ غیر باشد، احساسات غیردوستانه، اینها دروغ است، تعارف است. هیچ وقت آدم احساسات غیردوستانه ندارد، هرکسی فقط خودش را می‌خواهد. هیچ وقت نمی‌شود که انسان غایتش از فعل، کس دیگر باشد و بخواهد هدف را خیر کس دیگر قرار بدهد. کانت گفته است: وجدان اخلاقی. ما اصلاً وجدان اخلاقی نداریم. [یا گفته است:] احساس تکلیف. احساس تکلیفی وجود ندارد. اصلاً وجدان دروغ است. آن دیگری گفته: زیبایی فعل. ما زیبایی و نازیبایی در فعل

نمی‌فهمیم. آن یکی گفته: زیبایی روح. ما روح زیبا و نازیبا سرمان نمی‌شود. آن یکی گفته: عقل مجرد و روح مجرد. اصلاً به روح مجرد قائل نیستم. می‌گوییم: پس آیا به اخلاق قائل هستی یا نه؟ می‌گوید: بله، من به اخلاق هم قائل هستم (چون نمی‌شود کسی منکر اخلاق بشود). می‌گوییم: پس اخلاق را بر چه اساسی توجیه می‌کنی؟ و اتفاقاً خودش از علمدارهای اخلاق است و عده‌ای گول حرفهایش را خورده‌اند و او را آدم انسان‌دوستی می‌دانند، و من مکرر گفته‌ام: این آدم فلسفه‌اش برخلاف شعارهایش است، شعار انسان‌دوستی می‌دهد و در فلسفهٔ خودش بر ضد انسان‌دوستی حرف می‌زند. اصلاً انسان‌دوستی در فلسفهٔ راسل دروغ محض است. می‌گوییم: اخلاق چیست؟ می‌گوید: اخلاق ترکیبی است از هوشیاری و دوراندیشی با نفع‌طلبی. تمام مکتبهای اخلاقی، نفع‌طلبی را بر ضد اخلاق می‌دانند الّا [مکتب اخلاقی] راسل که می‌گوید: اخلاق را باید از نفع‌طلبی درست کرد، منتها نفع‌طلبی هوشیارانه و دوراندیشانه. اینکه انسان بخواهد منافع خودش را با دوراندیشی تأمین کند، می‌شود اخلاق. چطور؟

می‌گوید: شک نیست که عقل در خدمت طبیعت انسان است، عقل یک چراغ است برای انسان. چراغ در اختیار آن کسی است که آن را در دست دارد. به هر طرف که بخواهد برود فرمان می‌دهد، چراغ از آن طرف می‌رود و راهش را روشن می‌کند. انسان عقلش را در خدمت منفعت خودش قرار می‌دهد. عقل در خدمت منافع انسان است. ولی شعاع عقل انسان باید خیلی وسیع باشد و ضعیف نباشد که فقط جلو پایش را ببیند. اگر بخواهد جلو پایش را ببیند منفعت‌پرست می‌شود، فردپرست می‌شود، خودپرست می‌شود. لزومی ندارد که ما با خودپرستی و منفعت‌پرستی مبارزه بکنیم. ما می‌گوییم منفعت‌پرست باش ولی دوراندیش هم باش، هوشیار باش، شعاع عقلت را طولانی‌تر کن، یعنی توجه به عکس‌العمل‌های کار خودت داشته باش. اگر شعاع دوراندیشی [طویل] باشد، آنوقت منفعت فردی با منفعت اجتماعی و مصلحت اجتماعی تطبیق می‌کند و هماهنگ می‌گردد، می‌شود اخلاق. یک مثال ذکر می‌کند، می‌گوید: فرض کنید من می‌بینم همسایه‌ام یک گاو شیرده خوبی دارد. شک ندارد که در ابتدا منفعت‌جویی من حکم می‌کند که گاو همسایه را بدزدم. این خیلی طبیعی است برای انسان. ولی عقل دارم، هوشیاری دارم، می‌دانم که این کار بدون عکس‌العمل نیست. من اگر گاو همسایه را بدزدم، همسایه هم فردا می‌آید گاو من را می‌دزدد، و من که می‌خواستم به یک منفعتی برسم می‌بینم اگر به منافع دیگران تجاوز کنم دیگران هم به منافع من تجاوز می‌کنند، پس می‌گویم

مصلحت این است که نه من و نه تو.

بایزید و خدا

داستانی است که عطار هم آن را به شعر درآورده. البته اینها افسانه است. می‌گوید: یکی از متصوّفه ـ که به قول خودشان او را سلطان می‌گویند ـ یک وقتی در عالم مکاشفهٔ خودش داشت با خدا حرف می‌زد. یک وقت خدا به او گفت: بایزید! آیا می‌خواهی آن باطنت را آن طور که هست به مردم ارائه بدهم که دیگر یک نفر هم مریدت نباشد و دنبالت نـیاید؟ بایزید گفت: خدایا! آیا می‌خواهی آن رحمت فوق‌العاده‌ات را به مردم بگویم که دیگر یک نفر حرفهایت را اطاعت نکند؟ خدا گفت: سر به سر، نه تو بگو نه من می‌گویم!

داستان مرد اداری و همکارش

یکی از رفقایمان نقل می‌کرد که روز اول ماه رمضان بود، روزه گرفتیم رفتیم اداره و تازه با یک آقایی به اصطلاح هم‌میز و آشنا شده بودیم. او هم روزه می‌گرفت. بعد از یکی دو ساعت آن رفیقم گفت: فلانی! من می‌خواهم یک تذکری به شما بدهم. گفتم: بفرمایید. گفت: من خیلی از شما معذرت می‌خواهم که این تذکر را می‌دهم ولی خوب لازم می‌دانم که این تذکر را بدهم، از اخلاق بد خودم است، چه عرض کنم. من یک چنین اخلاق بدی دارم که در ماه رمضان که روزه می‌گیرم عصبانی می‌شوم، خیلی هم عصبانی مـی‌شوم. وقتی هم که عصبانی می‌شوم دیگر هرچه به دهانم می‌آید می‌گویم، حرف بد می‌گویم، فحش می‌دهم، توهین می‌کنم. ممکن است در این ماه رمضان به جـنابعالی جسـارتی بکنم. خواهش می‌کنم اگر چنین شد، دیگر روزه است، اخلاق من است، خیلی ببخشید. این آقای رفیق ما گفت: گفتیم عجب کاری شد! این مرد روز اول ماه رمضان آمد با ما اتمام حجت کرد. حالا ما یک ماه رمضان تمام باید از او فحش بشنویم، چون روز اول ماه رمضان گفته اخلاق من این است. گفت: من هم گفتم که عجب تذکر بجایی دادی! اتفاقاً اخلاق من هم همین‌طور است و بلکه بدتر، در حال روزه عصبانی مـی‌شوم، یک وقت می‌بینی که این دوات را برداشتم و پراندم به سرت. گفت: عجب! خیلی اخلاق بدی است. پس خوب است هر دومان مواظب باشیم.

راسل می‌گوید مسئلهٔ اخلاق در میان بشر هـمین است و هـمین، [و حـرفهایی از قبیل] احساسات نوع‌دوستانه، هدفْ انسانهای دیگر باشند، روح مـجرد، عـقل مـجرد و

احساس تکلیف [بی‌معنی است.] یک آدم مادی [غیر از این] فکر نمی‌کند که دنیا، دنیای مادیت است و انسان هم یک موجود مادی است. انسان جز دنبال منفعت خودش نمی‌رود. فقط باید هوشیاری‌اش زیادتر باشد، و در این صورت می‌بیند که اگر بخواهد به حقوق دیگران تجاوز کند عکس‌العملش تجاوز دیگران است. کلوخ‌انداز را پاداش، سنگ است. یک کلوخ که انداختم، صد تا سنگ باید بخورم. بعد می‌آیم مؤدب مثل بچهٔ آدم سر جای خودم می‌نشینم.

این است که او اخلاق را از مقولهٔ هوشیاری می‌داند: هر اندازه انسان جاهل باشد به عکس‌العمل کارهایش توجه ندارد و دنبال منافع فردی می‌رود، و هر اندازه عالمتر و هوشیارتر باشد، به عکس‌العمل‌ها بیشتر توجه داشته باشد، آن دورها را بیشتر ببیند، تا آخر پیری‌اش را ببیند، نسل آینده‌اش را ببیند و به فکر این باشد که بچه‌های من هم ناراحت نباشند، بیشتر کوشش می‌کند که منفعت خودش را با منافع دیگران تطبیق بدهد. پس اخلاق یعنی خودپرستی عاقلانه و هوشیارانه، و ریشهٔ اخلاق را باید در هوشیاری و عقل جستجو کرد. و لهذا از نظر این آدم، ما برای اینکه اخلاق خوب به جامعه بیاوریم پیوسته باید جامعه را داناتر و دانشمندتر کنیم و مردم را به عکس‌العمل‌ها و لوازم فعلها و کارهایشان آگاهتر نماییم. در این صورت اخلاق بهتر در میان مردم پیدا می‌شود. کما اینکه سقراط هم چنین نظریه‌ای داشت، و در کلمات حضرت امیر نیز این سخن را به شکل دیگری می‌بینیم: عَلِّموهُمْ وَ کَفیٰ[1]. سقراط هم می‌گفت: مردم را دانا کنید، اخلاق خوب پیدا می‌شود. البته او روی یک مبنا می‌گفت، کما اینکه عَلِّموهُمْ وَ کَفیٰ هم روی یک مبناست، راسل هم که می‌گوید مردم را دانا کنید و کافی است روی مبنای دیگری است. دانشی که او می‌گوید یعنی توجه دادن به عکس‌العمل‌ها: عکس‌العمل‌های فعلها را به افراد بشر بیاموزید، همه خوب می‌شوند.

بنا بر نظریهٔ راسل، تربیت بیشتر در مقولهٔ تعلیم وارد می‌شود و پرورش وارد مقولهٔ آموزش می‌گردد.

نقد این نظریه

گفتم نظریهٔ راسل بر ضد انسان‌دوستی است و برخلاف شعارهای خود اوست. این نظریه

۱. [ترجمه: مردم را بیاموزانید و همین کافی است.]

ریشهٔ اخلاق را زیرکانه زده است. بنا بر نظریهٔ جناب راسل، اخلاق فقط در جایی می‌تواند اخلاق باشد که انسان نگران عکس‌العمل سوء دیگران بر ضد منافع خودش باشد؛ یعنی بنا بر این نظریه یک آدم ضعیف اگر هوشیار باشد، عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد چون می‌بیند دیگران می‌آیند چند برابر، منافع او را پایمال می‌کنند. یک آدمی هم که نیروی دیگران را مساوی با نیروی خودش می‌بیند عمل ضد اخلاقی انجام نمی‌دهد، چون می‌بیند همان اندازه که او می‌تواند از دیگران ببرد دیگران می‌توانند از او ببرند.

بعد به جناب راسل می‌گوییم: اخلاق در درجهٔ اول آن است که بتواند اقویا را کنترل کند. بنا بر این نظریه، ظلم اقویا ضد اخلاقی نیست (ایراد بزرگ بر راسل همین است) و آنچه نیکسون در ویتنام یا خاورمیانه انجام می‌دهد ضد اخلاق نیست، چون همهٔ حسابهایش را کرده، می‌داند که زورش خیلی زیاد است و هرچه بخواهد ببرد و بدزدد، نیرویی که بتواند منافع او را پایمال کند وجود ندارد. وقتی که اخلاق عبارت شد از منفعت‌جویی هوشیارانه، این منفعت‌جویی هوشیارانه برای ضعیف و برای کسی که نیرویش با دیگران متساوی است یک جور است، ولی برای قوی جور دیگری است. قوی اگر مطمئن شد که ضعیف نمی‌تواند عکس‌العملی علیه او انجام بدهد، هر ظلمی که بکند عملش اخلاقی است و ضد اخلاقی نیست، چون یک منفعت‌جویی هوشیارانه و حساب‌شده است. بنابراین اینکه اسرائیل هواپیمای لیبی را می‌اندازد، اگر به نیروی خودش و نیروی آمریکا صددرصد اطمینان داشته باشد و بداند که طرف ضعیف است و نمی‌تواند تلافی کند، از نظر جناب راسل کار ضد اخلاقی انجام نداده. پس جناب راسل! این شعارهای انسان‌دوستی تو که در خیابانها راه می‌افتی و علیه جنگ ویتنام و غیره شعار می‌دهی برای چیست؟ او زور دارد و آن کار را به حکم زورش و به حکم هوشش و به حکم درکش که می‌داند عکس‌العملی ندارد انجام می‌دهد. تو خودت آن را تجویز کردی.

و صلّی الله علی محمّد و آله الطاهرین.

اخلاق کمونیستی - مکتب اخلاقی راسل

بسم الله الرّحمن الرّحیم

[به نظریاتی] دربارهٔ اخلاق که در عصر ما بیشتر مطرح است اشاره می‌کنیم. یکی از آنها به اصطلاح اخلاق کمونیستی یا مارکسیستی است. این مکتب هم برای خود یک سیستم اخلاقی دارد، و ناچار هر مکتبی باید یک معیارهایی برای اخلاق وضع کند که پاسخگوی این سؤالها باشد که برای چه چیز ارزش انسانی قائل است و چه نوع کاری را اخلاق می‌داند و چه نوع کاری را ضد اخلاق می‌شمارد؟ در این مکتب یک چیز معیار اخلاق است و آن تکامل اجتماعی است، آنهم تکاملی که بر اساس تکامل ابزار تولید توجیه می‌شود. مکتب مارکسیسم منطقی دارد که همان منطق معروف هگل، منطق دیالکتیک است؛ فلسفه و جهان‌بینی‌ای دارد که جهان‌بینی مادی است، بالخصوص مادیتی که در قرن هجدهم رایج و شایع بود و یکی از شاگردان یا پیروان به اصطلاح چپگرای هگل به نام فوئرباخ آن را تجدید مطلع کرد. مارکس در فلسفهٔ مادی در واقع تابع فوئرباخ است، منتها منطق فوئرباخ منطق دیالکتیکی نبوده است. مارکس آن منطق دیالکتیک را با فلسفهٔ مادی تلفیق کرده است و از آن مادیت تحولی یا مادیت جدلی (این اصطلاحاتی که می‌گویند) و یا ماتریالیسم دیالکتیک به وجود آمده.

همچنین این مکتب یک نظریهٔ خاص در مورد [ماهیت تاریخ دارد که بر] اساس اصالت اقتصاد است. می‌گوید: ماهیت اصلی تاریخ را اقتصاد تشکیل می‌دهد، که این را

«ماتریالیسم تاریخی» می‌گویند. ظاهراً این اصطلاح را انگلس وضع کرده است. ماتریالیسم تاریخی یا مادیت تاریخی، یعنی تاریخ ماهیت مادی دارد. و بخش دیگر، بخش جامعه‌شناسی است. در بخش جامعه‌شناسی هم مثل بخش فلسفهٔ تاریخ، جامعه تقسیم می‌شود به زیربنا و روبنا، و زیربنای جامعه روابط اقتصادی و تولیدی است و روبنا همه چیز دیگر. قسمتهای دیگری از مکتب مارکسیسم البته مربوط به مسائل اقتصادی است، یعنی واقعاً ماهیت اقتصادی دارد، همان چیزی که رشتهٔ تخصصی کارل مارکس هم فقط آن بوده؛ یعنی او یک مرد اقتصاددان بوده و در اقتصاد صاحب‌نظر بوده است و نظریه‌ای دارد ـ اگرچه این نظریه را هم قبلاً اقتصاددان‌های دیگر گفته بودند ولی شاید او بیشتر پرورش داد ـ راجع به مسئلهٔ کار و ارزش که ارزش فقط از کار به وجود می‌آید و سرمایه تولید ارزش نمی‌کند، بنابراین ارزش اضافی (هر سودی که سرمایه‌دار به دست می‌آورد) به او تعلق ندارد بلکه به کارگر تعلق دارد، که این نظریهٔ خاصی است دربارهٔ کار و سرمایه.

بخش دیگر قهراً مسئلهٔ اخلاق کمونیستی است که این مکتب چگونه اخلاقی را توصیه می‌کند و چگونه اخلاقی را محکوم می‌کند؟ در این مکتب می‌شود گفت ـ اگرچه به این تعبیر شاید خودشان هم نگفته‌اند ولی می‌توان این‌جور نتیجه‌گیری کرد ـ که یگانه معیار برای اخلاق، تکامل است؛ یعنی هرکاری که جامعه را به پیش ببرد، جامعه را به سوی تحول ـ که تحول هم جز در صورت انقلابی‌اش امکان‌پذیر نیست ـ ببرد، جامعه را به سوی کمال ببرد اخلاقی است، هرچه می‌خواهد باشد و به هر صورتی و به هر کیفیتی، و هرکاری که مانع تکامل جامعه باشد غیر اخلاقی است، هرچه می‌خواهد باشد. البته اگر به این شکل کلی بخواهیم بگوییم، این چیزی است که شاید هیچ کس با آن مخالف نباشد؛ یعنی هر مکتب اخلاقی با اینکه معیاری غیر از تکامل بیان می‌کند ولی سخنش این است که تکامل جامعه بستگی به اخلاق دارد، به همین اخلاقی که من می‌گویم. اگرچه معیار را تکامل نگفته‌اند ولی هیچ کس اعتقاد ندارد که اخلاقی که توصیه می‌کند اخلاق ضد تکامل است، بلکه مدعی است که این اخلاق مقدمه و شرط تکامل است. بنابراین باید ببینیم این نظریه که می‌گوید تکامل معیار است، چه چیز خاصی می‌گوید و در واقع باید ببینیم نظرش دربارهٔ تکامل چیست، تکامل را چه می‌داند و راه تکامل را چه راهی تشخیص می‌دهد؟ و این بسیار مهم است.

منطق دیالکتیک

در این مکتب، منطق به طور کلی منطق دیالکتیک است و منطق دیالکتیک این اصول را بر همهٔ پدیده‌ها حاکم می‌داند: اصل تضاد، نه به آن معنا که دیگران می‌گفتند بلکه به معنای خاص خودش؛ یعنی این اصل که هر چیزی نفی و ضد و انکار خود را در درون خودش دارد و به همین دلیل که در واقع جنگ خود با خود را در درون خود دارد پویاست، در حال حرکت است و ساکن نیست. پس اصل دومش می‌شود اصل حرکت، که حرکت هم ناشی از تضاد است، آنهم تضادی که از درون خود پدیده سرچشمه می‌گیرد نه تضاد یک شیء بیرونی با پدیده. حرکت منجر به یک سلسله تغییرات تدریجی می‌شود، بلکه حرکت یعنی تغییر تدریجی. ولی هر تغییر تدریجی منتهی به یک تغییر دفعی می‌شود، به این معنا که هر تغییری در ابتدا جنبهٔ کمّی دارد، یعنی افزایش عددی و مقداری دارد، یک مدتی که این افزایش عددی و مقداری ادامه پیدا کرد کم‌کم می‌رسد به مرحله‌ای که [تغییر کیفی حاصل می‌شود.] به یک تعبیر، تغییر تدریجی منتهی به تغییر دفعی می‌شود و به تعبیر دیگر تغییر کمّی همیشه منتهی به تغییر کیفی می‌شود.

مثال معروفی را هگل ذکر کرده است: اگر ما به آب حرارت بدهیم تدریجاً گرم می‌شود. از صفر درجه می‌آید به یک درجه، پنج درجه، پنجاه درجه، نود درجه، همین‌طور تدریجاً تغییر می‌کند. ولی به صد درجه که می‌رسد ناگهان یک تغییر دفعی پیدا می‌شود و آن این است که آب بخار می‌شود و به تعبیر دیگر تغییر کمّی تبدیل به تغییر کیفی می‌شود، یعنی از صد درجه به بالا اصلاً ماهیت آن عوض می‌شود، یعنی یک شیء که قبلاً مایع بود حالا شد گاز؛ تغییر ماهیت می‌دهد. در اثر این تغییر ماهیت قهراً قوانینی که قبلاً بر آن حاکم بود ـ که مثلاً چون مایع بود قوانین مایعات بر آن حاکم بود ـ دیگر نمی‌تواند حاکم باشد، قوانین دیگری که قوانین گازها ـ مثلاً ـ باشد بر آن حاکم است. اینکه تغییر کمّی منجر به تغییر کیفی می‌شود در نتیجهٔ همان تضاد است، چون گفتیم در نتیجهٔ حرکت است و حرکت معلول تضاد می‌باشد. درجهٔ حرارت که بالا می‌رود و به عبارت دیگر تغییر کمّی که بیشتر می‌شود، به معنی این است که تضاد درونی شیء بیشتر می‌گردد. و اینکه تغییر کمّی تبدیل به تغییر کیفی می‌شود معنایش این است که این تضاد و کشمکش به نهایت درجهٔ خود رسیده است و در نهایت درجه، آن ضدی که از درون اصل خودش به وجود آمده بود (گفتیم هر شیء ضد خودش را در درون خودش دارد) پیروز شده است، و آن که پیروز می‌شود، تضاد که به مرحلهٔ نهایی می‌رسد، این حالت

انقلابی که به وجود می‌آید، در واقع حالت سوم به وجود آمده. حالت اول در واقع حالت تولد است: همان ابتدا که شیء به وجود می‌آید. حالت دوم حالت رشد شیء است، حالت برخورد شیء با ضد خودش. و حالت سوم آن حالت تغییر کیفی است، آن حالتی که این دو ضد بالاخره به شکل یک شیء سوم در می‌آیند که مرحلهٔ تکامل‌یافتهٔ آن است.

پس همیشه جریان طبیعت چنین جریانی است: شیء به وجود می‌آید در حالی که ضد خودش را در درون خود دارد. کشمکشی بین خودش و نفی خودش، خودش و انکار خودش به وجود می‌آید. این کشمکش منجر به حرکت می‌شود، و در نهایت امر ایندو با یکدیگر به نوعی در سطح بالاتر ترکیب می‌شوند که این همان حالت تغییر کیفی است. وقتی که ترکیب می‌شوند، آن حالت بعدی تکامل‌یافتهٔ حالات قبلی است [و به عبارت دیگر] حالت تکامل‌یافته است.

تکامل جامعه

عین این جریان در جامعه هم هست. جامعه در هر مرحله‌ای که باشد ضد و نفی و انکار خودش را در درون خودش دارد و همان منجر به کشمکش و حرکت می‌شود و در نهایت امر منجر به تغییر کیفی جامعه یعنی منجر به انقلاب در جامعه و تبدیل شدن نظام اجتماعی جامعه به یک نظام اجتماعی دیگر می‌گردد، که جبراً نظام اجتماعی جدید کاملتر از نظام اجتماعی سابق است. باز آن به نوبهٔ خود ضد خودش را در درون خود پرورش می‌دهد، باز کشمکش پیدا می‌شود و در نهایت امر انقلاب کیفی پدید می‌آید و باز جامعه‌ای در سطحی بالاتر به وجود می‌آید. ریشهٔ همهٔ اینها هم در واقع ابزار تولید و روابط تولیدی است. جامعه در یک وضعی به وجود می‌آید با یک وسائل تولید[1] بالخصوص، بعد در درون همین جامعه تدریجاً یک نوع تضادی که در واقع تضاد میان زیربنا و روبناست به وجود می‌آید، و تضاد کم‌کم منجر به انقلاب می‌شود. ما این حساب را باید همیشه در دست داشته باشیم که جامعه همواره تقسیم می‌شود به دو طبقه: طبقهٔ وابسته به وضع سابق و طبقهٔ وابسته به ابزار تولید جدید. طبقهٔ وابسته به وضع سابق می‌خواهد روبنای سابق را که متناسب با ابزار تولید سابق بوده حفظ کند، و طبقهٔ دیگر طبقه‌ای است که وابسته به ابزار تولید جدید است و می‌خواهد روبنای جدید برای جامعه

۱. وسائل تولید یعنی ابزارهایی که انسان با آن ابزارها وسائل زندگی‌اش را به وجود می‌آورد.

بسازد. این کشمکش در می‌گیرد ولی جبراً منتهی به پیروزی طبقهٔ وابسته به ابزار تولید جدید خواهد شد.

حال هرکار که به سود طبقهٔ وابسته به گذشتهٔ جامعه باشد، آن کار ضد اخلاق است، هر شکلی بخواهید به آن بدهید و هر اسمی بخواهید روی آن بگذارید. اگر شما بگویید در این شهر مردمی هستند مستمند، فقیر، برهنه، گرسنه و احیاناً از گرسنگی می‌میرند، بیمار دارند و دیگر کاری نیکتر و اخلاقی‌تر از این پیدا نمی‌شود که من شکمهای یک عده مردم فقیر بیچارهٔ گرسنه‌ای را سیر کنم، برهنه‌هایشان را بپوشانم و بیمارهایشان را معالجه کنم؛ می‌گوید: نه، این کافی نیست، باید ببینی که این کار تو در چه جهتی است؟ آیا این کار تو جامعه را زودتر به انقلاب می‌کشاند (تکامل یعنی انقلاب، انقلاب هم یعنی تکامل) یا انقلاب را به تأخیر می‌اندازد؟ اگر این کار تو سبب تسریع انقلاب می‌شود اخلاقی است، و اگر سبب تأخیر انقلاب می‌شود ضد اخلاقی است. در مقابل، هرکاری که به نظر شما از آن کار بدتر و ضد اخلاقی‌تر نیست، آن را هم می‌گوید همین‌طور است. مثلاً فرض کنید مردم ظالم و ستمگری هستند و من می‌توانم کاری بکنم که جلو ظلم آنها را بگیرم. می‌گوید: این کافی نیست برای اینکه بگوییم کار تو خوب است، باید ببینیم در نهایت امر چه اثری به جامعه می‌بخشد. ای بسا کارهایی که شما آنها را کار اخلاقی و خیر می‌دانید سبب بشود که انقلاب به تأخیر بیفتد، و انقلاب که به تأخیر بیفتد یعنی تکامل به تأخیر افتاده. مثلاً اگر بنا بشود که سعی شما در سیر کردن شکمها و پوشاندن برهنه‌ها و دارو رساندن به بیماران باشد، این سبب تسکین خاطر مردم محروم می‌شود، خشمشان را نسبت به طبقهٔ حاکم فرو می‌نشاند و آرامش پیدا می‌کنند، بنابراین کار بدی است. بگذار هرچه بیشتر نابسامانی وجود داشته باشد تا او بیشتر تحریک بشود و بیشتر خشم بگیرد. اینکه شما می‌خواهید جلو آن ستمگر را بگیرید، اثرش آرام کردن مظلوم است. بگذار هرچه بیشتر ستم کند تا این مظلوم تضادش با او بیشتر بشود، فاصله‌اش با او بیشتر گردد، شکاف میان اینها عمیق‌تر بشود که تا شکاف عمیق نشود انقلاب رخ نمی‌دهد، و جامعه هم راه تکامل را جز از طریق انقلاب طی نمی‌کند. پس روح مطلب این است. حال رسیدیم به اصل مطلب.

مفهوم تکامل از نظر مارکسیسم

گفتیم اگر ما این‌طور بگوییم که این مکتب معیار اخلاق را تکامل می‌داند جای ایراد است

ـ و درست هم هست ـ که کدام مکتب اخلاقی است که لااقل به عقیدهٔ خودش معیار ضد تکاملی داشته باشد؟ هر مکتبی بـه عـقیدهٔ خـودش مـعیارهای اخـلاقی‌اش مـعیارهای تکاملی است. پس چه خصوصیتی هست که این مکتب چنین ادعایی می‌کند؟ این سؤال البته بجاست و لذا باید در مقام توضیح بگوییم: این مکـتب، تکـامل را بـا دیـد خـاص می‌بیند. تکامل برای او مفهوم ندارد جز انقلابی که ناشی از تضادهای درونی جامعه است. مکتبهای دیگر قائل به اصلاحات تدریجی و تکامل تدریجی هستند. یک مکتب قائل است که اگر من به اندازهٔ یک ذره هم به جامعه خدمت کنم، همان یک ذره گامی در راه تکامل است. اگر من یک ذره هم کار اخلاقی بکنم، همان یک ذره در نهایت امر به سود تکامل است. مثلاً یک وقت ما می‌خواهیم درخت به ثمر برسد و یک وقت می‌خواهیم دیگ منفجر بشود؛ دو نوع کار است. اگر بخواهیم درخت به ثمر برسد یا جنین به دنیا بیاید، مراقبتهای جزئی نافع است. یک درخت را هرچه بیشتر مراقبت کـنیم کـه کـرمی، آفتی، شته‌ای به آن نرسد، آب به موقع به آن برسد، نور به آن برسد، اگر احتیاج به کود دارد به آن برسد، زمینش اگر احتیاج به بیل زدن دارد بیل زده بشود (یعنی یک سلسله مراقبتهای تدریجی) میوه‌اش زودتر و بهتر به ثمر می‌رسد. همچنین یک جنین کـه در رحم است، هرچه بیشتر مراقبت بشود بهتر و سالمتر به دنیا می‌آید. اما یک وقت هست که ما می‌خواهیم دیگ منفجر بشود. اگر می‌خواهیم دیگ را منفجر کنیم باید در آن یک مقدار آب بریزیم، تمام منافذ را ببندیم، بعد به آن حرارت بدهیم تا بخار کند و بخار بـه تدریج فشار بیاورد تا یکمرتبه این دیگ منفجر بشود. اگر یک روزنه‌ای ولو کوچک در این دیگ باز کنیم، مانع انفجار آن می‌شود.

پس این خیلی فرق می‌کند که ما بخواهیم در یک چیزی ـ به قول اینها ـ دگرگونی کیفی و ماهیتی به وجود بیاوریم و نسبت به جامعه چنین دیدی داشته باشیم که بگوییم جامعه ماهیتی دارد که هیچ وقت به طور مسالمت‌آمیز از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر گـام برنداشته و بر نمی‌دارد، همیشه باید آن را عمل سزارین بکنند، همیشه به یک شکل تند و انقلابی و انفجاری مرحله‌ای را پشت سر می‌گذارد و به مرحلهٔ دیگر می‌رسد، جبراً این‌طور است. تکامل، آنهم تمام تکاملها در گرو همین است[1]. اصلاً تکامل جامعه جز از طریق انفجار آن رخ نمی‌دهد و انفجار جز از طریق تضاد و کشمکش که به اوج خودش برسد رخ

۱. اینکه اینها زیربنا را چه می‌دانند فعلاً در مسئلهٔ اخلاق فرق نمی‌کند،چه آن را زیربنا بدانیم چه روبنا.

نمی‌دهد، و تضاد و کشمکش اگر بخواهد به اوج خودش برسد باید دو نوع کار در آن صورت بگیرد: یک نوع خودِ مبارزه است و دیگر، کارهایی که منجر به مبارزه می‌شود یعنی ایجاد ناراحتیها، تبلیغها و حتی انجام عملیات، که باید خشم مردم بیشتر بشود تا انفجار در آینده رخ بدهد.

انقلاب، معیار اخلاق

پس در واقع چنین باید گفت که در این مکتب، معیارْ انقلاب است نه تکامل. اگر هم می‌گوییم تکامل، چون این مکتب تکامل را جز از طریق انقلاب، عملی نمی‌داند و قائل به تکاملی جز از این طریق نیست. اینجاست که معیارهای اخلاقی همه عوض می‌شود. راستی یا دروغ کدام یک اخلاقی است؟ می‌گوید: اگر دروغ انقلاب را تسریع می‌کند دروغ، و اگر راستی انقلاب را تسریع می‌کند راستی. امانت یا خیانت؟ می‌گوید: کدام یک انقلاب را تسریع می‌کند، همان. ایثار یا غیر ایثار؟ کدام یک انقلاب را تسریع می‌کند؟ صلح یا جنگ؟ کدام یک انقلاب را تسریع می‌کند؟ قهراً این مکتب، مکتب تک ارزشی است. از خصوصیات این مکتب این است که تک ارزشی است و در این مکتب، دیگر مسئلهٔ تعارض ارزشها ـ که مسئلهٔ مهمی در اخلاق است و از قدیم مطرح کرده‌اند و در جدید هم خیلی مطرح می‌شود و حتی در جدیدتر از کمونیسم یعنی اگزیستانسیالیسم هم مطرح است ـ مطرح نیست.

در مورد تعارض ارزشها مثالی ذکر می‌کنند: فرض کنید پسر جوانی از کودکی پدرش از دستش رفته است و مادری دارد و این مادر محرومیتها کشیده و او یگانه فرزندش است، از جوانی بی‌شوهر شده است و دیگر شوهر نکرده، از عیش و خوشی خودش صرف‌نظر نموده و رفته مثلاً کلفتی کرده، زحمت کشیده و این بچه را بزرگ نموده است. حالا تازه این بچه بالیده و این مادر وقتی به محصول زحمات مثلاً بیست‌سالهٔ خودش نگاه می‌کند لذت می‌برد و اکنون اولِ آن است که می‌خواهد یک نفس راحتی بکشد. یعنی این مادر تمام هستی و تمام امیدها و آرمانهای خودش را فدای این بچه کرده و در این یک آرمان متمرکز نموده است و این بچه یگانه آرمان این مادر است. از طرف دیگر فرض کنید که وطن این بچه هم دچار یک بحران شده است، مورد هجوم دشمن است و مادر وطن (به اصطلاح) دارد استمداد می‌کند، سرباز داوطلب می‌طلبد برای جنگیدن با دشمن، و اگر جوانان وطن حسابی نجنبند دشمن می‌آید [سرزمین آنها را] تصاحب

می‌کند.

در اینجا این جوان در میان تقاضای دو مادر گرفتار است و دچار تزاحم (به اصطلاح اصولیین) شده است، تزاحم ارزشها. مادر وطن می‌گوید برو به جنگ، مادر واقعی و حقیقی‌اش می‌گوید نرو. این مادر التماس می‌کند که نرو، یگانه آرمان من تو هستی، او می‌گوید برو. این خودش یک نوع تعارض اخلاقی است، تعارض وجدان است؛ یعنی دو حکم وجدانیِ متعارضِ متزاحم در اینجا وجود دارد و این مسئله مطرح می‌شود که به کدام یک از این دو مادر پاسخ مثبت بگوید؟

در مکتبهایی که اخلاق را بر پایهٔ عواطف مثلاً می‌گذارند، افراد دچار این نوع تزاحم و تعارض ارزشها می‌شوند. در اینجا واقعاً دو عاطفهٔ متعارض وجود دارد: حب مادر، حب وطن؛ عاطفه نسبت به مادر، عاطفه نسبت به وطن، یا به عبارت دیگر حقوقی که مادر به عهدهٔ او دارد و حقوقی که وطن به عهدهٔ او دارد. حال حق این مقدّم است یا حق آن؟

ولی این مکتب چون تک ارزشی است و برای یک چیز بیشتر ارزش قائل نیست و آن انقلاب اجتماعی است [مسئلهٔ تعارض ارزشها در آن مطرح نیست.] می‌گوید: ببین آیا رفتنت، به آن انقلاب، آنهم انقلاب به شکلی که ما می‌گوییم (انقلاب طبقاتی) کمک می‌کند یا نرفتنت؟ هر کدام که به آن انقلاب کمک می‌کند همان را اختیار کن. و نمی‌شود در آنِ واحد هم رفتنش کمک کند و هم نرفتنش. یک مکتب تک ارزشی است و لهذا هیچ معیار اخلاقی دیگر نمی‌تواند در اینجا حاکم باشد. مثلاً ممکن است یک همرزم انقلابی یک عمر با شخص همرزمی کرده باشد، به خود کمونیسم خدمت کرده باشد، بعد به مرحله‌ای برسد که آن که مافوق اوست یا لااقل زور بیشتری دارد و یا به هر حال فکر خودش این طور است، یکدفعه فکر می‌کند که تا این ساعت این رفیق ما گامهایی که برداشته در جهت انقلاب بوده ولی از حالا یک فکری برایش پیدا شده که این فکر مانع و مزاحم است؛ مثل آب خوردن او را از میان برمی‌دارند، یعنی تکه‌پاره‌اش می‌کنند. دیگر هیچ فرقی میان این آدم با آن آدمی که پنجاه سال علیه این مرام مبارزه کرده نیست. [از نظر این مکتب] انسان یک ارزش بیشتر ندارد و ارزش انسان را انقلاب تعیین می‌کند، و اگر آن یک ارزش را از دست داد از بین بردن ده میلیون انسانی که این ارزش را ندارند یا از دست داده‌اند ضد اخلاق نیست، بلکه از بین بردن دو ثلث مردم کرهٔ زمین هم ضد اخلاق نیست، چون غیر از این دیگر معیاری وجود ندارد.

این هم یک مکتب اخلاقی که در ابتدا تحت یک عنوان ذکر می‌شود و می‌گوید:

معیارْ تکامل است، که خیلی معیار جالبی است و گویی که مکتبهای دیگر به اخلاق ضد تکاملی قائلند. ولی اگر به معنای خاصش در نظر بگیریم، می‌گوید: معیارْ انقلاب است، و این ناشی از دید خاص جامعه‌شناسانه و دید خاص فلسفهٔ تاریخی است که اینها دارند از باب اینکه معتقدند تاریخ جز به صورت انقلاب پیشروی نکرده است و در آینده هم جز به صورت انقلاب پیشروی نمی‌کند، پس تکامل در گرو انقلاب است و هرچه غیر آن باشد ضد تکاملی است و بنابراین ضد اخلاقی است.

اصالت فرد و اصالت جامعه

دربارهٔ اخلاق کمونیستی از دو جهت باید بحث بشود: یکی از نظر کلی که بحث اصالت فرد و اصالت اجتماع مطرح است. ممکن است کسی اساساً تکامل را به عنوان یگانه معیار [برای کار اخلاقی] قبول نداشته باشد. ما تکامل فرد داریم و تکامل جامعه. گاهی اوقات میان این دو تکامل تزاحم صورت می‌گیرد، یعنی تعارضی میان حقوق فرد و تکامل جامعه رخ می‌دهد. ممکن است ما برای فرد هیچ حقی قائل نباشیم و در واقع اصالتی برای فرد قائل نباشیم و اصالت را فقط از آنِ جامعه بدانیم و بگوییم فرد از خودش حکمی ندارد، بلکه به قول بعضی مثل دورکهیم اصلاً فرد امر اعتباری است، جامعه امر حقیقی است، هرچه هست مال جامعه است و فرد خودش چیزی ندارد. بلاتشبیه، مثل آنچه که در منطق قرآن دربارهٔ خدا آمده است که فرد در مقابل خدا از خودش حقی ندارد: اِنَّ الْاَمْرَ کُلَّهُ لِلّٰهِ[1] همه چیز مال خداست، خود فرد هم لله و مال خداست و اگر چیزی دارد به این صورت است که چیزی که خودش مملوک خداست مملوکی دارد به تملیک خدا؛ یعنی افراد به نسبت خودشان با یکدیگر، حقوق و مالکیتهایی دارند ولی نسبت به خدا که حساب بکنیم هیچ ندارند.

داستانی یادم افتاد: ابوفراس، شاعر عرب شیعی زبردستی است. ظاهراً در قرن چهارم هجری می‌زیسته و تقریباً معاصر با دورهٔ فارابی است. در دربار ملوک آل‌حَمدان بوده. آل‌حمدان ملوکی بودند بسیار ادب‌دوست و ادب‌پرور و بلکه علم‌پرور، و با اینکه حکومتشان خیلی وسیع نبوده ولی از نظر کیفی باارزش است و لهذا فارابی بعد از اینکه تحصیلاتش در بغداد و غیره تمام شد به موصل رفت و آنها را از خلافت بغداد بهتر

۱. آل‌عمران / ۱۵۴

تشخیص داد، و در همان جا هم مرد و سیف‌الدولهٔ حمدانی خودش بر او نماز خواند. به هرحال ملوک آل‌حمدان از آن ملوک ادب‌پرور و معارف‌دوست هستند، و اغلبْ این جور اشخاص شعرای زیادی در دستگاهشان هستند.

روزی سیف‌الدولهٔ حمدانی با شعرا و ادبا نشسته بود. گفت: من بیتی گفته‌ام و خیال نمی‌کنم کسی بتواند آن را تکمیل کند مگر ابوفراس. شعری که گفته بود این بود: **لَکَ جِسْمی تَعُلُّهُ فَدَمی لا تُطِلُّهُ.** خطاب به محبوبش می‌کند، می‌گوید: این جسم من از آنِ توست و دائم رنجش می‌دهی، پس چرا خونم را یکباره نمی‌ریزی؟! ابوفراس فوراً از طرف آن معشوق جواب داد: **قالَ اِنْ کُنْتُ مالِکاً فَلِیَ الْاَمْرُ کُلُّهُ.** گفت من مالکم یا نه؟ تو خودت می‌گویی: **لَکَ جِسْمی** یعنی جسم من مال توست، مِلک توست. اگر من مالکم، اختیار با من است. جملهٔ **فَلِیَ الْاَمْرُ کُلُّهُ** اشاره به آیهٔ قرآن است که: **اِنَّ الْاَمْرَ کُلَّهُ لِلّٰهِ.** از آن سخنان خیلی لطیف است: **قالَ اِنْ کُنْتُ مالِکاً فَلِیَ الْاَمْرُ کُلُّهُ.**

امروز این حرف در مورد جامعه به وجود آمده. یک سلسله نظریه‌های جامعه‌شناسی است که اساساً برای فرد اصالت و اختیار و آزادی و حقی در مقابل جامعه قائل نیست. افراد در بطن جامعه نسبت به یکدیگر حقوق و تکالیفی دارند، اما در مقابل جامعه این حرف معنی ندارد.

آزادی و مساوات

بنابراین طبق این مکتب، مقیاسْ تکامل جامعه است. هرچه با تکامل جامعه تباین داشته باشد باید از میان برداشته شود. ولی مکتبهای دیگر اینچنین قائل نیستند؛ بعضی اصالت فردی مطلق می‌اندیشند و بعضی اگر اصالت فردی مطلق نباشند، لااقل برای فرد هم اصالتی قائل هستند. و لهذا در مسئلهٔ آزادی و مساوات، این معما همیشه هست: آزادی و مساوات دو ارزش انسانی است که با یکدیگر متعارض می‌باشند؛ یعنی اگر افراد آزاد باشند مساوات از بین می‌رود و اگر بخواهد مساوات کامل برقرار بشود ناچار باید آزادیها را محدود کرد. چون افراد انسان مثل جنس یک کارخانه نیستند که وقتی به طور فابریکی بیرون می‌آیند هیچ تفاوتی میانشان نباشد، بلکه یکی پراستعدادتر است یکی کم استعدادتر، یکی قویّ‌البنیه‌تر است یکی ضعیف‌البنیه‌تر، یکی ابتکار دارد دیگری ندارد، یکی تنبل است دیگری کوشا. اگر بخواهیم جامعه را میدان مسابقهٔ آزاد قرار دهیم بدیهی است عده‌ای برنده می‌شوند، عده‌ای هم برنده نمی‌شوند، حالا یا به دلیل تنبلی‌شان و یا

به دلیل ناتوانی‌شان. آزادی خواه ناخواه نابرابری به وجود می‌آورد. ولی اگر بخواهیم مساوات برقرار کنیم ناچاریم جلو آزادی را تا حد زیادی بگیریم و بلکه جلو حقوق فردی را بگیریم، یعنی ناچاریم مال یکی را بگیریم به دیگری بدهیم.

مثل این است که در یک میدان اسبدوانی وقتی اسبها می‌خواهند با همدیگر بدوند دو حالت دارد: یک وقت ما می‌خواهیم اسبها را مثل اسبهای نظامیان بدوانیم، آنها را به صف می‌بندیم، گوشهایشان همه باید برابر یکدیگر باشد، سرعت آنها نیز باید مساوی یکدیگر باشد، و قهراً همه باید اسبهای خودشان را کنترل کنند. در این صورت همهٔ اسبها با یک آهنگ حرکت می‌کنند. صد اسب نظامی که حرکت می‌کنند اگر مثلاً در گروههای ده‌تایی به فاصلهٔ ده متر از یکدیگر حرکت کنند، یک ساعت که راه می‌روند هیچ کدام از دیگری جلو نمی‌افتد. ولی در اینجا جلو آزادی اسبها گرفته شده، خیلی از آنها سرکشی می‌کنند می‌خواهند تند بروند ولی سوارش به او اجازه نمی‌دهد زیرا باید برابر با دیگر اسبها برود. ولی یک وقت هست که مسئله، مسئلهٔ آزادی و مسابقه است مثل میدانهای اسبدوانی. آنجا قهراً یکی عقب می‌افتد و یکی جلو. پس اگر ما بخواهیم به اسبها آزادی بدهیم، برابری و هماهنگی نیست و اگر بخواهیم برابری و هماهنگی ایجاد کنیم ناچار باید آزادی را از بین ببریم. آزادی به فرد تعلق دارد و مساوات به جامعه. در اردوی غرب تکیه بیشتر بر روی آزادی فردی است و قهراً مساوات را پایمال کرده و از بین برده‌اند. در اردوی شرق تکیه بر روی مساوات است، آزادی را از میان برده‌اند. در آنجا مساوات وجود ندارد، در اینجا آزادی وجود ندارد، و اینها از دو فلسفهٔ مختلف سرچشمه می‌گیرد. البته مسئلهٔ مهم این است که آیا این‌طور است که یا تکامل فرد یا تکامل جامعه؟ یا سعادت فرد یا سعادت جامعه؟ یا اینکه یک راه طبیعی وجود دارد و آزادی، آن حق طبیعی انسان، یک حد معینی است که از آن بیشتر دیگر آزادی نیست و تکامل هم بستگی به همین مقدار آزادی دارد؛ یعنی مکتب سوم. حالا این بحث دیگری است.

نقد این نظریه

به هر حال غرضم این جهت است که اگر کسی بگوید معیار تکامل است، قابل مناقشه است، زیرا در این صورت تمام اصالتها را به جامعه داده‌ایم و برای فرد هیچ اصالتی قائل نشده‌ایم و ما نمی‌توانیم تک ارزشی باشیم. تکامل جامعه یکی از ارزشهاست، تکامل فرد هم برای خودش ارزشی است، و لهذا گاهی تعارض دو ارزش به وجود می‌آید: ارزش

اجتماعی و ارزش فردی. پس اولاً از این نظر، مکتب اخلاق کمونیستی قـابل بـحث و مناقشه است؛ یعنی این اصل را این جور دربست نمی‌شود قبول کرد که مـعیار، تکـامل جامعه است و [باید] تک‌ارزشی [بود] و فرد ارزشی ندارد. ثانیاً گیرم ما تکامل جامعه را معیار بدانیم، خواه یگانه معیار و خواه یکی از معیارها، این مسئله را قبول نداریم که تکامل منحصراً در گرو ـ به قول اینها ـ تغییرات کیفی و انقلاب است یعنی جز از راه انـقلاب، جامعه راه کمال را طی نمی‌کند. بلکه نمی‌شود گفت که انقلاب حتماً راه کمال است. ای بسا انقلابها رخ داده است بدون آنکه کمالی برای جامعه رخ بدهد. به هر حال این مسئله به صورت یک اصل کلی فلسفی که طبیعت، کمال خودش را همیشه از راه تبدیل تغییرات کمّی به تغییرات کیفی یعنی از راه انقلابی طی می‌کند، نه در طبیعت غیر انسان صادق است و نه در طبیعت انسانی. اگر ما قلمهٔ یک درخت را به زمین غرس کنیم، کِـی یک چنین تغییرات کیفی پیدا می‌کند؟! چون حرکت می‌کند، پس شما باید قائل باشید که این خودش در مرحلهٔ اول تز بوده و بعد ضد خودش را در درون خودش داشته که حرکت کرده است. تازه این هم قبول نیست که به علت ضد درونی خودش حرکت کرده. حالا فرضاً تا اینجا را قبول کنیم. ما مثلاً یک نهال گلابی به زمین می‌نشانیم. این نهال تـدریجاً راه تکامل خودش را طی می‌کند تا درخت جوانی می‌شود. سالها میوه می‌دهد، بعد هم پیر می‌شود، هیچ هم تغییر کیفی پیدا نمی‌کند و می‌میرد. پس به دلیل اینکه این نهال حرکت کرده، به قول شما مرحلهٔ تز و آنتی‌تز یعنی مرحلهٔ شیء و ضد، یا مرحلهٔ حکم و ضد حکم را طی کرده است. ولی آن مرحلهٔ حکم مرکّب یا مرحلهٔ سنتز را که ما ندیدیم به آن برسد. اگر بگویید تمام این درخت مرحلهٔ حکم است و ضدش آن وقتی است که می‌میرد و ضد ضدش آن وقتی است که بار دیگر درخت دیگری به وجـود مـی‌آید، مـی‌گوییم پس آن حرکتی که در آن مرحله پیدا کرده بود چه بود؟ بیست سال در حال حرکت بود. شما که می‌گویید تا تضاد در درونش نباشد، حرکتی پیدا نمی‌شود.

بنابراین نه طبیعت بیجان چنین قانونی دارد و نه طبیعت جـاندار. یک انسـان کـه متولد می‌شود چطور می‌توان دوران عمرش را با این مراحل سه‌گانه تطبیق کرد؟! چنین چیزی نیست.

پس ایراد دوم این است که این فرضیه بر این اساس است کـه یگـانه راه تکـامل، انقلاب است چه در طبیعت و چه در اجتماع؛ و چون این نظریه از این نظر هم قابل تأیید نیست، بنابراین این اخلاق قابل تأیید نیست.

پس دو ایراد [بر این مکتب اخلاقی وارد است.] ایراد اول این است که ما قبول نداریم که تکامل جامعه یگانه معیار باشد، چون این امر مبتنی بر اصل اصالت اجتماع و اعتباریت فرد است و این علمی و حقیقت نیست. بنابراین ما اگر تکامل را هم معیار بدانیم، تک ارزشی نیستیم، معیارهای فردی هم وجود دارد. ثانیاً فرضاً ما تکامل را یگانه معیار بدانیم، قبول نداریم که تکامل همیشه از راه انقلاب باشد. موارد بسیار معدود و استثنایی را نمی‌شود دلیل گرفت بر اینکه سراسر طبیعت چنین است، مخصوصاً با توجه به اینکه مشاهدات عینی خلاف این قضیه را ثابت می‌کند.

مکتب اخلاقی راسل

اخلاق دیگر اخلاقی است که برتراند راسل پیشنهاد می‌کند که در کتابهای متعددی نظریه‌اش را بیان کرده است. یکی از آن کتابها کتاب معروف **جهانی که من می‌شناسم** است که در آن فصلی را به اخلاق اختصاص داده. دیگر، کتاب **زناشویی و اخلاق** است. اگرچه آنجا بحثش فقط دربارهٔ اخلاق جنسی است ولی باز کل نظریه‌اش روشن می‌شود. به نظرم در کتاب **جهان‌بینی علمی** هم هست. یکی دو جای دیگر نیز هست که الآن یادم نمی‌آید.

راسل اخلاقش به اصطلاح اخلاق عقلی به معنی اخلاق تیزهوشی است. او در واقع به دلیل همان مادی فکر کردنش، به هیچ معیاری از معیارهای اخلاقی قائل نیست؛ نه به خیر و فضیلت افلاطون اعتقادی دارد، نه به حد وسط ارسطو و نه به اخلاق وجدانی یعنی احساس تکلیف کانت. می‌گوید: بشر یک موجودی است که جبراً منفعت‌خواه آفریده شده، جز در پی سود خودش نیست، بقیه همه‌اش حرف است. باور نکنید که بشر جز سود خودش چیز دیگری را بخواهد. از طرف دیگر ما در جامعه نیاز داریم به یک سلسله روابط حسنه که نام آنها را «اخلاق» گذاشته‌ایم. می‌گوییم حقوق یکدیگر را رعایت کنیم، نسبت به یکدیگر احترام بگزاریم، وظایف اجتماعی خودمان را انجام بدهیم. وظایف و تکالیف خود را انجام دادن، حقوق دیگران را رعایت کردن، به شخصیت دیگران احترام گزاردن، آنچه که بشر در زندگی اجتماعی‌اش به آن احتیاج دارد به نام اخلاق، همینهاست. بعد می‌گوید: اخلاق این است که ما کاری بکنیم که همین اصول در جامعه حکمفرما باشد؛ افراد همه معتقد به این اصول بشوند که حقوق یکدیگر را رعایت کنند، وظایفشان را انجام بدهند، به یکدیگر احترام بگزارند و از این قبیل. شما می‌خواهید اینها را بر یک مبنای غیر

مادی قرار بدهید: چرا حقوق یکدیگر را رعایت کنیم؟ چون فضیلت این است یا چون تکلیف و مسئولیت چنین ایجاب می‌کند. می‌گوید: نه، این حرفها اساس و پایه‌ای ندارد، حقیقت این است که منافع انسان هم در همین است. ما باید به بشر بفهمانیم که تو باید دنبال منافع و خوشی خودت باشی، و منافع تو در همین است. اشتباه می‌کنی که خیال می‌کنی اگر حق دیگری را پایمال کنی به خودت سود رسانده‌ای، یا اگر تکلیف خودت را انجام ندادی به خودت سودی رساندی، و یا اگر احترامات را رعایت نکردی همین‌طور. (این مثالها را من می‌گویم) اینها همه اشتباه است. باید عقل و هوش بشر را زیاد کرد و به او دوربینی داد. آدمی که خیال می‌کند سودش در پایمال کردن حقوق مردم است، به علت نزدیک‌بینی اوست، پیش پایش را می‌بیند و دور را نمی‌بیند و عکس‌العمل‌ها را توجه ندارد. باید به بشر مجموع عکس‌العمل‌ها را فهماند.

این مثال را من می‌گویم: فرض کنید عده‌ای در یک اتاق با همدیگر زندگی می‌کنند. هر فردی ممکن است به دلیل تنبلی یا به هر دلیل دیگری به وضع این اتاق اهمیت ندهد ولی انتظار هم داشته باشد که این اتاق همیشه پاکیزه و مرتب باشد. ولی زود می‌شود به این جمع فهماند که منفعت فرد فرد ما این است که این وظایف را در مورد این اتاق عمل کنیم. بشر زود می‌تواند این مطلب را بفهمد. وقتی من فهمیدم که منفعت فرد من در همین است، شما هم بفهمید که منفعت فرد شما در همین است، دیگری هم بفهمد که منفعت فرد خودش در همین است، قهراً همه این کار را خواهند کرد چون انسان منفعت‌خواه است.

مثال می‌زند، می‌گوید: من ممکن است ابتدا فکر کنم که اگر بروم گاو همسایه را بدزدم سود بیشتری خواهم داشت، ولی وقتی به من بفهمانند که اگر تو گاو همسایه را بدزدی همسایه هم گاو تو را می‌دزدد و آن همسایهٔ دیگر هم مثلاً الاغت را می‌دزدد و تو بجای اینکه یک سود ببری صد زیان می‌بری، بدیهی است گاو همسایه را نمی‌برم تا گاو مرا نبرند و این خیلی طبیعی است. پس فقط باید به بشر تیزهوشی داد و به او حالی کرد که آنچه «اخلاق» نامیده می‌شود همان چیزهایی است که سود همگان را در بر دارد.

این هم یک نوع مکتب اخلاقی که در واقع ارزشهای اخلاقی را انکار کرده؛ یعنی باز مقیاس، منافع شده. منتها تا حالا همیشه گفته می‌شد که اخلاق چیزی است که با منافع تزاحم پیدا می‌کند و آن که فلان ارزش اخلاقی را بر منفعت مقدم بدارد کارش اخلاقی است، ولی این مکتب می‌گوید: چرا شما می‌آیید میان منفعت و کار اخلاقی تعارض قائل

می‌شوید و بعد می‌گویید منفعت را انسان به حسب طبع خودش دنبالش می‌رود اما کار اخلاقی را روی چه حسابی انجام دهد؟ و بعد می‌خواهید برایش یک مقیاس و میزان بیان کنید و هرکدام چیزی می‌گویید. خیر، کار اخلاقی آن کاری است که در دوردست، منافع را تأمین می‌کند و کار غیر اخلاقی یعنی کاری که در آن انسان فقط همان نزدیکش را می‌بیند.

ما یک مثال دیگر عرض می‌کنیم: بچه‌ای که می‌خواهد به دبستان برود، نزدیک‌بین است، برای همین امروزش فکر می‌کند و متأسف است که امروز من باید به مدرسه بروم، چهارساعت در آنجا باشم، بازیهای من و این همه خوشی از من فوت بشود. خودش را بین یک خوشی و یک زحمت می‌بیند: خوشی امروز و زحمت امروز. تیزهوشی ندارد که دنبال قضیه را ببیند که اگر من امروز درس نخوانم بعدها این درس نخواندن به کجا منتهی می‌شود و درس خواندن به کجا منتهی می‌شود. او نمی‌فهمد ولی پدر و مادر می‌فهمند. آنها سود بچه را می‌خواهند، بچه هم سود خودش را می‌خواهد، ولی بچه سود خودش را در شعاع کوچک می‌بیند، پدر و مادر سود او را در شعاع بزرگ می‌بینند. و لهذا آن منفعت‌بینی پدر و مادر منتهی می‌شود به تحمل چنین محرومیت و رنجی که رنج درس خواندن باشد، ولی بچه چون نزدیک‌بین است نمی‌خواهد این کار را انجام دهد.

[طبق این مکتب] تمام کارهای اخلاقی از این قبیل است: من باید راست بگویم، سود من در راست گفتن است، اگر دروغ بگویم افراد دیگر نیز به من دروغ می‌گویند. من باید امین باشم، اگر امانت به خرج ندهم هیچ کس امانت به خرج نمی‌دهد و این صددرصد به ضرر من است، پس نفع من در امین بودن است.

سخن راسل در واقع انکار اخلاق به عنوان یک ارزش است، چون اخلاق را در سود پیاده کرده. پس اولین ایرادی که به آقای راسل وارد است این است که اخلاقی که او پیشنهاد می‌کند فاقد ارزش متعالی و قداست است و چیزی مافوق منفعت نیست بلکه خود منفعت است، و این برخلاف شعارهایی است که خود راسل می‌دهد. یکی از کسانی که شعارهایش بر ضد فلسفه‌اش می‌باشد راسل است. او خودش را در دنیا به انسان‌دوستی و انسان‌خواهی معروف کرده بود و حال آنکه اصلاً فلسفه‌اش بر ضد آن است، فلسفه‌اش فلسفهٔ منفعت‌خواهی است. پس تمام ارزشهای صلح‌دوستی راسل به شخص خودش برمی‌گردد: چرا من امروز در انگلستان با جنگ در ویتنام مخالفت می‌کنم؟ برای اینکه سود شخص من در این است. بنابراین کار تو ارزش ندارد.

ثانیاً این اخلاق پیشنهادی فقط در جایی نافع است که قدرتها متساوی باشند، مثل همان دوتا همسایه: من گاو همسایه را نمی‌دزدم چون همسایه می‌آید گاو مرا می‌دزدد. وقتی که دو نیروی برابر در مقابل یکدیگر قرار بگیرند یا یک نیروی ضعیف در مقابل نیروی قوی قرار بگیرد، این را خوب ملاحظه می‌کنند. اما در جایی که یک نیرو فوق‌العاده قوی است و یک نیرو ضعیف، و این نیروی قوی می‌داند که آن نیروی ضعیف تا صد سال دیگر هم نمی‌تواند منافع او را بگیرد، اخلاق برای او چنین اقتضایی ندارد. بنابراین اگر مثلاً برژنف در مقابل کارتر قرار بگیرد، اخلاق حکم می‌کند که هم کارتر اخلاقی باشد چون رقیب گردن‌کلفتی مثل او دارد، و هم برژنف اخلاقی باشد چون رقیب گردن‌کلفتی مثل این دارد. ولی هردو اینها در مقابل ملل ضعیف، هیچ وقت اخلاق اقتضا نمی‌کند که [اخلاقی باشند] چون می‌دانند که ملل ضعیف تا صد سال دیگر هم قدرت ندارند [منافع آنها را بگیرند]، بلکه از اول نمی‌گذارند اینها قدرت پیدا کنند و بنابراین اطمینان خاطر کامل پیدا می‌کنند؛ و در این صورت این اخلاقهای بر اساس منفعت مثل اخلاق راسل به چه کار می‌آید؟! اصلاً اخلاق برای این است که جلو قدرتمند را در کمال قدرت بگیرد، **اَوْلَی النّاسِ بِالْعَفْوِ اَقْدَرُهُمْ عَلَی الْعُقوبَةِ**[1] آن که بیشتر قدرت دارد به او بیشتر عفو و گذشت و غیره را تلقین کند، و الّا اخلاقی که براساس منافع باشد پایهٔ دومش هم تساوی قدرتهاست، یعنی فقط بر فرض تساوی قدرتها کارگر است. من وقتی که در برابر رقیبی که لااقل به اندازهٔ خودم قدرت و زور دارد قرار بگیرم هیچ وقت آهنگ کشتن او را نمی‌کنم، چون او هم ممکن است آهنگ کشتن مرا بکند. اگر صدی پنجاه احتمال می‌دهم که او را می‌کشم، صدی پنجاه هم احتمال می‌دهم کشته بشوم، بدیهی است نمی‌کنم. یا مثل داستان آن مرد اداری و دوستش که در آخر گفت: پس بهتر است هر دومان مواظب همدیگر باشیم. در جایی که دو نفر از نظر قدرت متساوی باشند همین‌طور است، اما اگر متساوی نبودند دیگر اخلاق وجود ندارد. بنابراین، این اخلاق هم اخلاق نیست، انکار اخلاق است.

در واقع معنای فلسفهٔ راسل این است: اخلاق را رها کنید؛ چون اخلاق مساوی است با ارزش داشتن، قداست، و چیزی مافوق منافع و مافوق حیوانیت. اخلاق یعنی انسانیت، و انسانیت یعنی ارزشی مافوق حیوانیت و کاری مافوق منافع. معنی حرف راسل این است

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۹

که اخلاق، اساسی ندارد ولی آن نتیجه‌ای را که شما از اخلاق می‌توانید بگیرید از تعلیم هم می‌توانید بگیرید، به اینکه به مردم حالی کنید که منافع همگانی این جور اقتضا می‌کند. و دیدید که به این سخن این ایراد وارد بود که بله، به مردمی که از نظر قدرت متساوی هستند می‌شود چنین حرفی را گفت ولی در مورد آن کسی که زورمند است این اخلاق کارگر نیست بلکه او را تشویق به ضد اخلاق می‌کند، چون می‌گوید اصلاً معیارْ منافع است، او مجبور است اخلاقی باشد ولی تو هیچ اجباری نداری که اخلاقی باشی.

مسئلهٔ خودی در اخلاق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِى السَّماءِ. تُؤْتى اُكُلَها كُلَّ حينٍ بِاِذْنِ رَبِّها وَ يَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرونَ. وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ. يُثَبِّتُ اللهُ الَّذينَ آمَنوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ فِى الْآخِرَةِ[۱].

ابتدا تولد وجود مقدس بزرگترین شهید راه حق و عدالت امام حسین بن علی علیه السلام را به همهٔ شما تبریک عرض می‌کنم. سال گذشته در چنین شبی در همین محل به تناسب زمان و مکان بحث مختصری کردیم تحت عنوان «محور اصلی در اخلاق اسلامی». اما از جنبهٔ زمانی از آن جهت آن مبحث را انتخاب کردیم که مسئلهٔ «کرامت نفس» فصل روشنی از زندگی نورانی حسین بن علی علیه السلام است، و از لحاظ مکان از آن جهت که اینجا محل مقدسی است، مرکز تعلیم و تربیت است و مناسبتر همین است که یک مبحث تربیتی و اخلاقی مطرح شود. امشب هم به نظرم رسید که مبحث دیگری را که هم تناسب زمانی داشته باشد و هم تناسب مکانی، هم مربوط به تعلیم و تربیت و اخلاق باشد و هم ضمناً تشریح و توضیحی باشد از یکی از فصول زندگانی حسین بن علی علیه السلام

۱. ابراهیم / ۲۴-۲۷

مطرح کنم، و شاید مناسب بود که عنوان مطلب را «انضباط اخلاقی» قرار می‌دادم ولی عنوان دیگری را که مقدمهٔ آن مطلب است مطرح می‌کنم و آن «مسئلهٔ خودی در اخلاق» است که فصل مهمی است و اولین فصل اخلاق فصل خودی می‌باشد. «فصل خودی» یعنی چه؟ اولاً همان‌طور که می‌دانید گذشته از بعضی روشها و سیستمهای اخلاقی که به تربیت و عادتهای اجتماعی و تربیتی چندان اهمیت نمی‌دهند، بلکه مخالف آن و طرفدار بازگشت انسان به طبیعت اولیه هستند ـ و ما فعلاً به اینها کاری نداریم و نظریهٔ آنها هم مردود شناخته شده است ـ سایر مکاتب اخلاقی بالاخره نوعی اخلاق، یک روش خاص اخلاقی، یک سیستم مخصوص تربیتی را برای بشر لازم و ضروری می‌دانند، منتها یکی می‌گوید فلان روش و سیستم اخلاقی و تربیتی خوب است و دیگری روش و سیستم دیگری را پیشنهاد می‌کند.

چرا بشر نیاز به روش اخلاقی و تربیتی دارد؟

حال در زندگی بشر، اخلاق و تربیت و ایجاد عادتها (که به قول معروف طبیعت ثانوی می‌باشند)، ایجاد طبیعت ثانوی و ملکات مصنوعی در روح بشر که «خُلق» نامیده می‌شود، چه ضرورتی دارد و چطور شده که ضرورت پیدا کرده است؟ این خودش یک داستانی است، یک فصلی است و مربوط به ساختمان بشر می‌باشد و آن اینکه بشر گویی از لحاظ غریزه ناقص آفریده شده است. یعنی چه ناقص آفریده شده؟ در خلقت که چیزی ناقص آفریده نشده است. مقصود این است: هر حیوانی از لحاظ غریزه و صفات طبیعی، متناسب با زندگی خودش در طبیعت مجهز شده است، ولی خدای تبارک و تعالی بشر را طوری آفریده است (وَ خُلِقَ الْاِنْسانُ ضَعیفاً)[1] که با اینکه استعداد او از لحاظ ترقی و تکامل از هر حیوانی بیشتر است ولی از لحاظ غریزه و صفات اولیهٔ طبیعی که برایش لازم و ضروری است، بسیار ضعیف و ناقص می‌باشد و گویی در خودِ طبیعت بشر این استعداد را قرار داده است که بشر برای خودش آن روش تربیتی و آن خُلقی را که لازم است انتخاب و اختیار کند، معلمان و مربیانی بیایند و این نقصی را که به نظر می‌رسد در طبیعت هست تکمیل و تتمیم کنند. این خودش داستانی است.

جمله‌ای که رسول اکرم فرمود: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاقِ همین است؛ من مبعوث

---

۱. نساء / ۲۸ [ترجمه: انسان، ضعیف آفریده شده است.]

شده‌ام برای تکمیل و تتمیم خُلقهای فاضل، یعنی صفات اکتسابی‌ای را که بشر برای سعادت خودش لازم دارد تکمیل کنم و به او ارزانی بدارم. اصطلاحی دارند روحانیون در علم اصول، می‌گویند: بعضی از قوانین داریم که قانون و متمّم قانون را جداگانه باید جعل کنند. در طبیعتِ آن قانون این امکان وجود ندارد که در آنِ واحد خود قانون با متمّمش یکجا جعل بشود، احتیاج به متمّم الجعل است. این یک رمز فلسفی است و جز این امکان ندارد. انسانیت انسان جز این مسیری ندارد که ابتدا انسان در طبیعت آن‌طور ناقص آفریده شود، بعد دستگاههای تربیتی و اخلاقی بیایند و آن نقص و ضعف را برطرف کنند و بشر به قدرت اندیشه و ارادهٔ خودش [به کمال خویش برسد. بنابراین انسان] احتیاج به یک سیستم اخلاقی دارد.

دو نوع اخلاق

آنها که پیشنهاد اخلاق می‌کنند می‌دانیم دو دسته هستند. یک دسته اساس اخلاقشان بر خودخواهی و خودپرستی است، بر تقویت خود است، بر تنازع بقاست، بر طرفداری از خود است؛ یک رکن و یک اساس بیشتر برای اخلاق قائل نیستند و آن کوشش برای حفظ حیات شخصی است. پایهٔ اخلاق آنها «خودی» است، مثل اخلاقی که نیچه پیشنهاد می‌کند و حتی اخلاق کمونیستی هم چنین اخلاقی است، اساسش نمی‌تواند غیر از منافع ـ آنهم منافع شخصی ـ باشد؛ یعنی مبنای فلسفی کمونیسم این امکان را به آن نمی‌دهد که اخلاق خودش را توسعه بدهد و از مبنای خودی یک درجه بالاتر برود. از اینها که بگذریم، سایر روشهای اخلاقی و تربیتی که در دنیا هست و کلماتی را به وجود آورده و فضایلی را اصطلاح کرده‌اند (فضایل اخلاقی) مثل عدالت، راستی، درستی، امانت و غیره، تمام این اخلاقها یک نوع مبارزه با خودی است. وقتی که به بشر می‌گویند راستگو باش و دروغ نگو، یعنی آنجا که منفعت شخصی هست، به خاطر منفعت شخصی راستی را از دست نده. راستی یک نوع پا روی «خود» گذاشتن است. همین‌طور است وقتی به بشر می‌گویند نفاق نداشته باش، دزدی نکن، به عدالت پایبند باش، انصاف داشته باش، مساوات را رعایت کن. همهٔ این فضایلی که فضایل اخلاقی گفته می‌شود، یک نوع مبارزه کردن با خودی است؛ یعنی انسان تا در این مقام نباشد که از «خود» بگذرد و تا یک نوع گذشت و فداکاری در کار نباشد، امکان ندارد که بتواند خود را مقید به فضایل اخلاقی بکند. این است که در اخلاق، مسئلهٔ خودی از مهمترین مسائل است.

ریشهٔ پایبندی به فضائل اخلاقی

حال مبنا و ریشهٔ این مطلب چیست؟ چه کار باید کرد که بشر به فضائل اخلاقی در برابر منافع شخصی پایبند و معتقد بشود و ایمان پیدا کند که به خاطر راستی، به خاطر حق، به خاطر عدالت از منافع شخصی خودش بگذرد؟ اخلاق را روی چه اساسی باید گذاشت، اخلاقی که باید با خودی مبارزه کند و در عین حال منطقی هم داشته باشد، پشتوانه داشته باشد و توخالی نباشد؟ جمله‌ای از الکسیس کارل نقل می‌کنند که: در دنیا در زیر پردهٔ کلمه‌های عفت، تقوا، حق و عدالت چقدر نفع نهفته است! یعنی اینها کلماتی است توخالی، پرده‌هایی است که روی «خودی» کشیده شده است و آن طوری که باید حقیقت ندارد، داخل آن خالی است، مثل گردو یا بادامی است که پوست دارد ولی مغز ندارد. حال چه باید کرد؟ البته دو راه دارد. یک راه برای مردمانی است که عقل روشن ندارند به این معنی که قوّهٔ تمیزشان زیاد نیست. بسیاری از مفاهیم بی‌پایه را می‌شود تحت تأثیر تلقین و سخن به بشر القاء کرد. گاهی احساسات کاذبی در او به وجود می‌آورند که به خاطر آن احساسات کاذب ممکن است احیاناً گذشت و فداکاری هم داشته باشد، ولی پایه و مبنا ندارد و به قول منطقیین با کوچکترین تشکیکِ مشکّک زایل می‌شود. مثلاً یک سرباز را آنچنان در سربازخانه تربیت می‌کنند یعنی تحت تأثیر تلقین و القاء قرار می‌دهند که براستی عاشق یک آب و خاک مخصوص می‌شود. ولی اگر یک نفر آمد بیخ گوشش نشست و دو کلمه تشکیک کرد تمام این بنا فرو می‌ریزد، زیرا همه‌اش تلقین بوده و مبنا و اساسی نداشته است. و اگر دیگری تشکیک نکند، فهم خودش که بالا برود، درس‌خوانده‌تر بشود، عالمتر بشود، عاقلتر بشود و بتواند مسئله را تجزیه و تحلیل کند، می‌بیند همهٔ آن حرفهایی که به او تلقین می‌کردند که به خاطر فلان هدفْ تو بیا جان خودت را بده، سعادت خودت را بده، لذت خودت را بده، همهٔ هستی خودت را بده، [پایه‌ای نداشته است.] چهارتا کتاب که خواند، اندکی که فکرش روشن شد می‌گوید: چرا؟ برای چه؟ مگر غیر از این است که من همه چیز را باید برای خودم بخواهم؟ آخر چرا من می‌خواهم خودم را فدا کنم؟ برای چه؟ همینکه آمادهٔ این «چرا» شد، می‌بینید این تربیت تلقینی بکلی خراب می‌شود.

رمز اینکه هرچه دنیا عالمتر می‌شود بی‌عقیده‌تر می‌گردد و پایبندی‌اش به اصول اخلاقی کمتر می‌شود، همین است که غالباً اصول اخلاقی‌ای که به بشر تعلیم کرده‌اند منطق نداشته، پشتوانه نداشته، اعتبار نداشته، پایه نداشته و براساس یک سلسله تلقینات

بوده است. در خانواده به او تلقین کرده‌اند، از پدر و مادرش تقلید کرده، در مدرسه همین‌طور. وقتی که درس‌خوانده می‌شود و راجع به اصول اخلاقی فکر می‌کند، با اینکه همیشه از این اصول حمایت می‌کند و می‌گوید عدالت اجتماعی چنین است، راستی چنین، امانت چنین، آزادی چنین، ولی آن ته دل که حساب می‌کند می‌داند که این حرفها پایه ندارد، می‌گوید: من روی چه حساب و ملاک به خاطر چهار کلمه حرف بیایم از منافع شخصی خودم بگذرم؟ برای چه بیایم بگذرم؟ اگر اندیشه کرد این‌طور است. علت اینکه جامعهٔ عالِم زیر بار مفاهیم اخلاقی نمی‌رود همین است. اخلاقی که بشر در قدیم داشت، گذشته از یک عدهٔ پاکی که بعد عرض می‌کنم اخلاقشان روی چه پایه و مبنای اساسی بوده که قرآن می‌فرماید:

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ. تُؤْتی اُکُلَها کُلَّ حینٍ بِاِذْنِ رَبِّها وَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرونَ.

و در یک آیهٔ بعد می‌فرماید: یُثَبِّتُ اللهُ الَّذینَ اٰمَنوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ فِی الْاٰخِرَةِ که یک مبنا و ریشه و اساسی برای اخلاق آنها بود و هیچ قدرتی نمی‌توانست آن اخلاق را از آنها بگیرد؛ آری گذشته از اینها اکثر مردم مفاهیم اخلاقی را روی پایهٔ تقلید و تلقین و هیپنوتیزم و غیره [فرا می‌گرفتند] تا آن طرفی که می‌گفته، چه نیروی القائی داشته که شخص را موقتاً معتقد کند. ولی بشر عالِم کمتر زیر بار این حرفها می‌رود. و این خطر بزرگی است برای اخلاق. حال چه باید کرد؟ اگر بشر بخواهد از اخلاق به طور کلی صرف‌نظر کند، مسلّماً این همان انهدام بشریت است. هر قدر هم به یک نفر بگوییم که آقا به خاطر جامعه این کار را بکن و آن کار را نکن، برای او قابل قبول نیست و می‌گوید: یک راستی که من بگویم، در این دریای بزرگ چه اثری دارد؟ ولی یک دروغ که بگویم، به خاطر شخص خودم می‌گویم. وقتی که می‌اندیشد می‌بیند منطقی در کار نیست، پشتوانه‌ای نیست، پایه و اساسی نیست.

خداشناسی، پایهٔ اخلاق

بعضی می‌گویند اخلاق پایه‌ای دارد. همان‌طور که اَوَّلُ الدّینِ مَعْرِفَتُهُ خداشناسی سنگ

اول دین است، همچنین خداشناسی سنگ اول آدمیت است، و انسانیت و آدمیت و اخلاق بدون شناختن خدا معنا ندارد؛ یعنی هیچ امر معنوی بدون اینکه آن سرسلسلهٔ معنویات پایش به میان آید معنا ندارد. اینها دیگر حرف مفت است که کسی بیاید به نام انسانیت [منادی اخلاق باشد.] من منطقی را احمقانه‌تر از منطق برتراند راسل نمی‌بینم. این مرد فکرش فکر مادی است، دائماً می‌گوید بیایید به خاطر انسانیت چنین کنید. وقتی که پایه‌ای در روح بشر نباشد چرا انسانیت؟ به من چه مربوط؟ آن انسان در مقابل من مثل درخت یا گوسفند است. [این اخلاق] پایه و اساس ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. راجع به منطق دین عرض خواهم کرد که چطور اساس داشته و چگونه تجربه و آزمایش صحت آن را ثابت کرده و چطور انضباطهای اخلاقی محکم پولادین را به وجود آورده و بعد از این هم به وجود خواهد آورد.

اینجا یک اشتباه رخ می‌دهد و آن این است که می‌گویند: اَدَلُّ الدلیل بر امکان شیء وقوع شیء است (به قول طلبه‌ها). شما چطور می‌گویید در جامعه‌ای که خداشناسی و دین نباشد، انضباط و اخلاق نیست؟ ما می‌بینیم جامعهٔ عالِم امروز چقدر جامعهٔ منضبط و منظمی است، مردمانی هستند با اخلاق و از حقوق و حدود خودشان تجاوز نمی‌کنند. الآن ملتهایی در دنیا وجود دارند که در عین اینکه به امور معنوی پایبند نیستند، هرگز دروغ نمی‌گویند. ما رفتیم و دیدیم. ملتهای اروپایی و آمریکایی را دیدیم. آنهایشان که مذهبی نیستند نیز از دروغ و نفاق و تزویر و دزدی و خیانت پرهیز می‌کنند. پس معلوم می‌شود که می‌توان اخلاقی به وجود آورد و «خودی» را از بین برد بدون اینکه متکی به ایمان و معرفت باشد. این سخن را شما زیاد شنیده‌اید، خود من هم زیاد شنیده‌ام و شاید مدتها هم به آن معتقد بودم که چنین چیزی می‌شود، ولی حالا مثالی برای شما عرض می‌کنم.

انواع «خود» و «خودپرستی»

الف. خود شخصی

وقتی که انسان تابع خودی و خودپرست است، یک خودی، خودی شخص خودش است. بعضی اشخاص اصلاً تنهای تنها زندگی می‌کنند، خودپرستی و جمیع رذایلی که مربوط به خودپرستی است (انواع تجاوزها، مظالم و سیّئات اخلاقی) در آنها هست، فقط و فقط خودشان را می‌بینند و خودشان. دایره‌ای ترسیم کرده‌اند که مرکزش فقط خودشان و

محیط آن از حول و حوش وجود شخصی و محیط شخصی خودشان تجاوز نمی‌کند؛ دایره‌ای کشیده‌اند که خودشان در داخل آن و غیر خودشان همه بیرون از آن هستند. همه چیز را برای خودشان می‌خواهند. این، نوع ضعیف خودپرستی است.

ب. خود خانوادگی

ولی گاهی دایرهٔ خودپرستی یک مقدار بزرگتر می‌شود، به این معنی که خودپرستی خودپرستی است ولی دایرهٔ «خود» گاهی وسیعتر می‌شود. همان آدم خودپرست اگر متأهل شد و چند بچه آورد، چنانچه وارد خانهٔ او شوید می‌بینید در خانواده‌اش مرد عادلی است، به تمام معنی نسبت به بچه‌های خودش عادل است، بلکه گذشت و فداکاری هم دارد و هرگز به بچه‌های خود خیانت نمی‌کند، واقعاً به آنها دروغ نمی‌گوید و به قصد خیانت کردن با بچه‌های خودش تزویر نمی‌کند. خیلی اشخاص را می‌بینید در محیط خانه و خانواده صفا دارند ولی همین آدم وقتی بیرون می‌رود همه چیز را برای خانواده می‌خواهد. تمام صفات رذیلهٔ ناشی از خودپرستی در عین اینکه در خانواده نیست در بیرون از خانواده هست و چون واحدْ بزرگتر شده، حرص و فعالیتش هم بیشتر است. بارها می‌رود بیرون دروغ می‌گوید برای خانواده، تزویر می‌کند برای خانواده، نفاق می‌کند برای خانواده، مردم را اغوا می‌کند برای خانواده، قتل نفس می‌کند برای خانواده. همهٔ اینها «خود»ش است. می‌بینید آن «خود» یک مقدار بزرگتر شده است، واحد عوض شده است و الّا خودپرستی خودپرستی است. شما آدمهایی را می‌بینید که وقتی داخل خانه هستند عادلند ولی در بیرون خانه ظالم و متقلّب هستند و در معامله غش می‌کنند. آیا می‌توانید اینها را انسان اخلاقی حساب کنید؟ می‌گویند نمی‌دانید چقدر این مرد آراسته است! وقتی یک کیلو سیب به خانه می‌آورد تمام اینها را سبک سنگین می‌کند و به هر بچه همان‌قدر می‌دهد که استحقاق دارد. حتی اگر به خودش هم نرسید، نرسید. من در خانه‌اش بودم و دیدم این آدم نسبت به بچه‌های خودش عادل است. ولی این به تنهایی اخلاق و فضیلت اخلاقی نیست. اگر این آدم از خانواده‌اش یعنی از دایرهٔ خودی خودش که وسیعتر شده است فراتر رفت و در آنجا هم همین فضائل را داشت معلوم می‌شود که اخلاقی است، اما وقتی می‌بینید دایرهٔ خودی وسیعتر شده است ولی باز این آدم در بیرون خانواده دزد است، متقلّب و دروغگو است، ظالم و متجاوز است [بدانید که باز خودپرستی وجود دارد اما] این خود، خود خانوادگی است. مگر دزدها که با هم باند تشکیل می‌دهند به همدیگر خیانت

می‌کنند؟ در عین حال که دزدند، نسبت به هم صفا و صمیمیت دارند ولی نسبت به غیر خودشان این‌جور نیستند. در هرجای دنیا که می‌روید غالباً مـی‌بینید بـاندهایی تشکـیل می‌شود که یا سر به دزدی می‌زنند یا تقلّبات دیگری می‌کنند و گاهی زمام کارهای مردم را در دست می‌گیرند، بالاخره باندند. باند به افراد خود دروغ نمی‌گوید، اطلاعات صحیحی به یکدیگر می‌دهند. ولی همین افراد نسبت به بیرون خودشان ظالم و متجاوزند. نمی‌شود گفت افرادی که با باند خودشان خوب هستند، آراسـته بـه فـضیلت و دارای فـضیلتهای اخلاقی می‌باشند.

ج. خود ملی

گاهی می‌بینیم که «خود» توسعه پیدا می‌کند، از باند هم وسـیعتر مـی‌شود، خـودِ مـلی می‌شود؛ یعنی آن واحد، واحد ملت می‌شود و افراد آن ملت در داخل خودشان مثل همان فرد در داخل خانواده‌اند که نسبت به افراد خانوادهٔ خودش راستگوست. نسبت به ملت خود امین است، در ملت خودش دزد نیست. در واقع برای شخص خودش دزد نیست، برای شخص خودش دروغ نمی‌گوید، برای شخص خودش ظلم نمی‌کند، برای شخص خودش خونریزی نمی‌کند، برای شخص خودش یکی از سیّئات اخلاقی را مرتکب نمی‌شود، ولی این «شخص» و به عبارت دیگر «خود»ش بزرگتر شده است، «خود»ش شده خود ملت. آن وقتی که پای آن روح ملی دروغ بـه مـیان مـی‌آید تـمام سـیّئات اخـلاقی نـاشی از خودپرستی (با دایره‌ای وسیعتر) از او سر می‌زند. اینکه ما می‌بینیم امروز فرد نسبت به فرد ظلم نمی‌کند ولی ملتها بدترین اقسام ظلم را نسبت به ملل دیگر می‌کنند و این را هم قبح نمی‌دانند [ناشی از همین فکر است.] شما می‌بینید رجال درجهٔ اول اروپا مظالمی را که نسبت به ملل استعمارزده مرتکب شده‌اند برای خودشان افتخار می‌دانند. همین فردی که در داخل ملت خودش اینقدر عادل و امین است و ممکن نیست که در شهر خودش، در ولایت خودش، در کشور خودش کوچکترین خیانت و عمل ضد اخلاقی بکند، وقتی که پای ملتی دیگر به میان می‌آید می‌گوید این مفاهیم معنی ندارد. در همین کتابی که اخیراً به نام **جنگ جهانی** در روزنامه‌ها منتشر می‌شود پای یک مفهوم اخلاقی یعنی عدالت به میان آمده است. مؤلف می‌گوید: «اگرچه این حرفها دربارهٔ افراد صادق است نـه دربـارهٔ ملتها». راست می‌گوید، آن منطق همین است. همهٔ حسنات و فضایل اخلاقی (درستی و درستکاری، صلح و صفا، عدالت، صمیمیت و حمایت از دول ضعیف) اگر به نفع آن ملت

بود درست است، به نفع آن ملت نبود درست نیست.

سخن گوستاو لوبون

گوستاو لوبون در اواخر کتاب معروف خودش **تمدن اسلام و عرب** فصلی دارد راجع به اینکه چرا ملل مشرق زمین آن طور که باید، از تمدن مغرب زمین استقبال نمی‌کنند. عللی ذکر می‌کند. علت اول اینکه خودشان کاملاً آماده نیستند. علت دوم اینکه زندگی ما با وضع زندگانی آنها تطبیق نمی‌کند. زندگی آنها یک زندگی ساده است، ما احتیاجات مصنوعی داریم. تمدن ما با وضع خود ما بیشتر تطبیق می‌کند تا با وضع آنها. آنها زندگی ساده‌ای دارند و زندگی ما بیشتر مصنوعی است. بعد می‌گوید: به نظر می‌رسد که ما این را کتمان می‌کنیم. و سپس می‌گوید: این طرز رفتار ظالمانه‌ای است که ملل مغرب نسبت به اینها روا داشته‌اند. آنوقت مطالبی ذکر می‌کند که در آمریکا چه کردند، در اقیانوسیه چه کردند، در چین چه کردند، در هند چه کردند. مخصوصاً داستان جنگهای معروف به جنگهای تریاک را نقل می‌کند که انگلیسیها برای اینکه بر چینیها مسلط شوند آمدند تریاک را بر آدمها مسلط کنند و آنها را افیونی نمایند. دولت بیدار چین فهمید که چه بلایی می‌خواهد به سرش بیاید، دفاع کرد. آنها جنگیدند و کشتند تا بالاخره به ضرب توپ و شلیک، تریاک را به میانشان آوردند. درست است که انگلستان سالیانه پانزده میلیون لیرهٔ انگلیسی فایده می‌برد ولی طبق آمار هرسال ششصد هزار نفر به خاطر تریاک رهسپار عدم می‌شوند. بعد می‌گوید: وقتی که انگلیسیها مبلّغین مسیحی را به میان چینیها فرستادند، آنها گفته بودند عجب! شما از یک طرف تریاک را به میان ما می‌آورید و ما را به دیار عدم می‌فرستید و از طرف دیگر مبلّغین را می‌فرستید که به ما دستور ایمان و تقوا بدهند!

دوگونه مبارزه با «خودی»

پس چه باید کرد که براستی اخلاق بشر اخلاق انسانی باشد، اخلاقی بر پایهٔ انسانیت و آدمیت باشد، یعنی واقعاً «خودی» از میان برود؟ این را هم بگویم که در اسلام، خودی از میان رفتنِ به آن معنا نیست ولی توسعهٔ خودی و توسعهٔ شخصیت هست اما به آن گونه که شخصیت انسانی با شخصیت همهٔ عالَم یکی می‌شود. تا این مقدار شخصیت هست؛ تا آن حدی که این شخصیت، رقیق و لطیف و جهانی می‌شود.

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عـالم از اوست

اما آن جور مبارزه با خودی که جنبهٔ منفی داشته باشد [در اسلام وجود ندارد.] این «خود» معنی‌اش محدودیت یعنی مرز قائل شدن است. انسان یک مرزی قائل می‌شود و همیشه می‌خواهد بیرون مرز را فدای داخل مرز بکند. این خـودی است، و بـا خـودی دو جـور می‌شود مبارزه کرد: یکی اینکه خودی را ضعیف کنیم، از بین ببریم، همان‌کاری که هندیها و بوداییها می‌کردند و کم و بیش در بین بعضی از مسلمانها هم رایج بود. این از نظر اسلام غلط است. دیگر اینکه مرز خودی را توسعه بدهیم تا آنجا که شامل همهٔ انسانها بشود و تا آنجا که شامل همهٔ موجودات عالم بشود، یعنی دایره‌ای بشود به شعاع بی‌نهایت و دیگر بیرون مرز چیزی باقی نماند. این، در عین حال مبارزهٔ منفی هم نیست. و لذا در اسلام در عین اینکه با خودی مبارزه شده است، حفظ حقوق و حدود خود و دفاع از خـود واجب است. سخنرانی‌ای که در سال گذشته راجع به «کرامت نفس» کردم پیرامـون یک نـوع حفظ خودی بود، اما حفظ خودی‌ای که رذایل اخلاقی از آن برنمی‌خیزد. در اسلام عیناً مطلب از این قرار است و خودی توسعه پیدا کرده. محیط اخلاق اسلامی محدود به افراد یا خاک معین نیست، مرز قائل نیست حتی برای مسلمان و غیر مسلمان؛ یعنی این جور نیست که داخل مرز اسلام تجاوز را جایز نداند ولی بیرون این مرز تجاوز را لازم بداند. اسلام تجاوز و ظلم را نسبت به غیر مسلمان هم جایز نمی‌داند. البته مـجازات را جـایز می‌داند (مسلمان و غیرمسلمان هرکدام به نسبت خودشان) ولی تجاوز غیر از مـجازات است.

خدا، مبنای فضائل اخلاقی

وقتی که می‌آییم سراغ تربیت دینی می‌بینیم این مفاهیمْ دیگر مفاهیم توخالی نیست، مفاهیم توپر است؛ حق، عدالت، صلح، همزیستی، عفت، تقوا، معنویت، راستی، درستی و امانت، تمام اینها الفاظی هستند توپر، و پایه و مبنا و منطق دارند. اساس مطلب این است که ما برای اخلاق چه منطقی به دست بیاوریم. آیا می‌توانیم از غیر راه خـداشـناسی و معرفةالله برای اخلاق منطق مستدل پیدا کنیم؟ نه. پشتوانه و اعتبار همهٔ این مـفاهیم، خداشناسی است. اگر ایمان نباشد [اخلاق] مثل اسکناسی است که پشتوانه نداشته باشد. ابتدا ممکن است عده‌ای نفهمند ولی اساس و پایه ندارد. مگر فرانسویها اولین کسـانی

نبودند که اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را منتشر کردند؟ ولی این اعلامیه در جنگ جهانی اول و دوم کجا رفت؟! در حادثهٔ الجزایر کجا رفت؟! مگر آنجا حقوق بشر نبود؟! مگر جز این بود که یک ملت حق خودش را می‌خواست؟! غیر از این که حرف دیگری نبود. آنوقت چه کارهایی که نشد! آیا به زن رحم کردند؟ به بچه رحم کردند؟ به آثار تمدن رحم کردند؟ به کتابخانه‌ها رحم کردند؟ به مؤسسات فرهنگی رحم کردند؟ به معابد رحم کردند؟ (در زمان خودمان می‌بینید) چرا؟ چون پایه نداشت. بیانی دارد قرآن کریم، می‌فرماید:

وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يُعْجِبُکَ قَوْلُهُ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ يُشْهِدُ اللهَ عَلیٰ ما فی قَلْبِهِ وَ هُوَ اَلَدُّ الْخِصامِ[1].

بعضی از مردم هستند که وقتی به گفته‌شان نگاه می‌کنی، وقتی به نوشته‌هاشان نگاه می‌کنی، وقتی به اعلامیه‌هاشان نگاه می‌کنی، وقتی به کتابهاشان نگاه می‌کنی در شگفت فرو می‌روی و حظ می‌کنی و خوشت می‌آید که عجب ملت فهمیده‌ای، عجب ملت حق‌شناسی، چه اعلامیه‌های خوبی داده‌اند! خیلی هم تأکید می‌کنند: وَ يُشْهِدُ اللهَ عَلیٰ ما فی قَلْبِهِ خدا را هم گواه می‌گیرند که اینها را که من می‌گویم از عمق روحم سرچشمه می‌گیرد. اما نمی‌دانی جایش که برسد، روی دندهٔ لجاجت که بیفتد چه‌ها می‌کند: وَ اِذا تَوَلّیٰ سَعیٰ فِی الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فیها وَ يُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ[2] آن وقت که یکمرتبه روی آن دندهٔ لجبازی و خودخواهی‌اش می‌افتد، می‌بینید این حرفهایی که برای او پوچ و بی‌معنا بود اینجا اثر ندارد، دنیا را می‌خواهد زیر و رو کند. سَعیٰ فِی الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فیها می‌خواهد روی زمین را فاسد کند، وَ يُهْلِکَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ و نسل بشر و کِشتها و آبادیها را از بین ببرد. در دین، خودی مرز ندارد؛ یعنی فضایل اخلاقی مرز ندارد، و اخلاق دینی دیندار و غیر دیندار نمی‌شناسد. اول، آیهٔ قرآن را بخوانم، در سورهٔ نساء است:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا کونوا قَوّامینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلیٰ اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْاَقْرَبینَ اِنْ یَکُنْ غَنِیّاً اَوْ فَقیراً فَاللهُ اَوْلیٰ بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَویٰ اَنْ

۱. بقره / ۲۰۴
۲. بقره / ۲۰۵

تَعْدِلوا[۱].

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به شدت به عدالت قیام کنید. وقتی که شهادت می‌دهید، وقتی که پای حقی در میان است فقط خدا را در نظر بگیرید؛ به ضرر خودتان هم شده است باید شهادت بدهید، به ضرر پدر و مادر هم شده است باید شهادت بدهید، به ضرر اقربین هم شده است باید شهادت بدهید. این تعلیم دین است، و دربارهٔ همین تعلیم چقدر ما داستان و حکایت داریم که چون وقت گذشته عرض نمی‌کنم.

در سورهٔ مائده وقتی که مسلمین می‌خواهند وارد مکه بشوند (مکه‌ای که مصیبتها به سر مسلمین وارد آورده، مکه‌ای که دندان پیغمبر را شکسته، مکه‌ای که پیغمبر را از خودش بیرون کرده و عزیزان پیغمبر را به خاک و خون کشیده) قرآن چنین دستور می‌دهد: **لایَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلّا تَعْدِلُوا اِعْدِلوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ**[۲] مبادا دشمنی عده‌ای که دشمن شما هستند شما را از مرز عدالت خارج کند. روی مرز عدالت کار کنید؛ فکر نکنید آنها مسلمان هستند یا نیستند، دشمن هستند یا نیستند، این حرفها را در این حساب نیاورید، مبنای فضائل اخلاقی خداست، شما به خاطر خدا به فضائل اخلاقی پایبند هستید. [مؤمن کسی است که در فضائل اخلاقی] خویشان و فامیل و خانواده نشناسد، اهل محل نشناسد، باند نشناسد، حزب نشناسد، حتی خود دین را برای فضایل اخلاقی مرز قرار ندهد، خودی را به قدری توسعه دهد که شعاعش بی‌نهایت بشود: همه چیز از من است (هر مُلک ملک ماست که ملک خدای ماست)، همه از ما هستند.

امام حسین علیه السلام و فضائل اخلاقی

یک فصل از زندگی حسین بن علی ـ که اشاره می‌کنم و رد می‌شوم ـ همین است و فصل بسیار پرارزشی است. تاریخ حسین بن علی را همهٔ شما می‌دانید که در چه وضعی قیام خود را آغاز کرد، در چه فشاری بود و چه مظالمی وجود داشت. ولی در عین حال آنجا که پای مسائل اخلاقی به میان می‌آمد آیا حاضر بود حتی علیه دشمن از اخلاق تجاوز کند؟ ابداً. مسلم بن عقیل یک تربیت‌شدهٔ اوست، یک شیعه است، سربازی است از طرف او؛

---

۱. نساء / ۱۳۵
۲. مائده / ۸

بهترین فرصتها به دستش می‌آید که ابن‌زیاد را بکشد ولی در همان حال فکر می‌کند که اسلام با این‌جور مبارزه کردن مخالف است و این‌گونه مبارزه را جوانمردانه نمی‌داند. به او گفتند: چرا از این صندوقخانه بیرون نیامدی که شر او را از سر مسلمین کم کنی؟ گفت: همان‌وقت به فکر حدیث پیغمبر افتادم: اَلْایمانُ قَیَّدَ الْفَتْکَ ایمان اجازه نمی‌دهد که مسلمان ولو به آن کسی که بیرون مرز دینی خودش هست تجاوز کند. این ناجوانمردانه و نامردانه است، من نمی‌توانم [چنین کاری بکنم.]

دشمن می‌آید در بین راه در حالی که تشنه است. [برخی از اصحاب] می‌گویند از این فرصت استفاده کنیم آب را به روی آنها ببندیم. می‌فرماید: مبادا چنین کنید، طریق مبارزهٔ ما این‌جور نیست که آب را به روی آنها ببندیم، به آنها آب بدهید، به اسبانشان هم آب بدهید. پیشنهاد می‌کنند الآن بهترین موقع است برای جنگیدن. می‌فرماید: از لحاظ اینکه آنها را از بین ببریم بله، ولی از لحاظ حق و قانون چطور؟ هنوز که آنها به ما تجاوز نکرده‌اند. آنها مسلمانند، ما هم مسلمان هستیم، تا آنها تجاوز نکنند ما از خودمان دفاع نمی‌کنیم. این انضباط اخلاقی را ببینید. این همان اخلاقی است که بر پایهٔ خداشناسی است. این اخلاق را هیچ چیز نمی‌تواند متزلزل کند؛ منافع شخصی، حبّ حیات، حفظ خود، حفظ خانواده، مقام ریاست و خلافت نمی‌تواند آن را متزلزل کند.

حتی در همان روز خونین عاشورا یکی از شریرترین آنها از پشت می‌آید شبیخون بزند، بی‌خبر از اینکه ترتیب خیمه‌ها و خندقی که کنده‌اند مانع از این است که شبیخون بزنند. عصبانی می‌شود و شروع می‌کند به فحّاشی کردن. یک نفر عرض می‌کند: یا ابن رسول الله! اجازه بدهید که با یک چوب کلک این را بکَنم. فرمود: تا آنها ابتدا [به جنگ] نکرده‌اند برای ما جایز نیست، اول آنها باید شروع کنند و بعد ما دفاع کنیم. این انضباط اخلاقی، دیگر «خود» در آن نیست، شخص در آن نیست، خانواده در آن نیست، اهل محل در آن نیست، اهل شهر و وطن در آن نیست، آب و خاک در آن نیست، نژاد و ملیت در آن نیست، از انسانیت هم چند درجه آن طرف‌تر است، جهانی است.

این است که مسئلهٔ خودی در اخلاق جز با دین با هیچ چیز دیگر حل نمی‌شود. اخلاق کمونیستی و اخلاق نیچه‌ای و اخلاق ماکیاولی هر کدام اخلاقی است که در یک شرایط محدود و معینی مفید واقع می‌شود و اصلاً مکتب اخلاقی هم شمرده نمی‌شود؛ واکنشهایی است، آنهم واکنشهای افراطی در یک شرایط معین. اسلام در عین اینکه خودی را توسعه می‌دهد، حفظ حقوق شخص را واجب می‌شمارد. می‌گوید: لا يُحِبُّ اللهُ

الْجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلّا مَنْ ظُلِمَ[۱]. در عین اینکه ما باید یک چنین نظر وسیعی داشته باشیم، از حق خودمان هم باید دفاع کنیم. حالا یک وقت در جامعه‌ای مثل جامعهٔ مسیحی یا جامعهٔ مسلمان که از این افکار مسیحی پیروی می‌کند و از حقوق خودشان دفاع نمی‌کنند، می‌آیند اخلاقی را تأسیس می‌کنند براساس دفاع از خود و فقط همین یک جنبه را در نظر می‌گیرند. ابتدا خوب طرفدار پیدا می‌کند، و شخص مادام که در دنیا ظالم و مظلوم باشد طرفدار چنین مکتبی است. اما وقتی که خودش می‌خواهد دنیا را اداره کند، دیگر ضدش ـ و به قول آنها آنتی‌تزی ـ در مقابل نیست و در نتیجه این هم دیگر کُمیتش لنگ است. باور نکنید که بشود در دنیا برای مفاهیم اخلاقی، برای همین حرفهایی که امروز می‌زنند، برای عدالت، حق، صلح، انسانیت، راستی و درستی، مبنا و منطق و پشتوانه و اعتباری جز خداشناسی پیدا کرد.

یک دلیل بر اینکه خداشناسی و ایمان و معنویت از دنیا نخواهد رفت همین است که بشر احتیاج به اخلاق دارد. در دورهٔ علم که دیگر با تقلید و تلقین نمی‌شود فضائل اخلاقی درست کرد، باید با منطق و ریشه‌دار درست کرد. دنیا و جامعهٔ بشریت یا باید باشد و یا باید نباشد. اگر نیست و نابود می‌شود که هیچ، ولی اگر جامعهٔ بشریت باقی بماند اخلاق می‌خواهد و اخلاق همه جانبه می‌خواهد نه اخلاق کمونیستی، اخلاقی که بتواند همهٔ جوانب را رعایت کند، اخلاقی که مبنا و پایه و اساس داشته باشد و این جز با دین و معنویت امکان ندارد.

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِی السَّماءِ. تُؤْتی اُکُلَها کُلَّ حینٍ بِاِذْنِ رَبِّها وَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَذَکَّرونَ.

ببین چگونه خدا مثل می‌زند: سخن حق، سخن پاک، سخن ریشه‌دار مَثَلش مَثَل درخت استواری است که ریشه‌اش در اعماق زمین فرو رفته، شاخه‌هایش سر به آسمانها کشیده است، همیشه میوه می‌دهد، مال یک فصل نیست و «همیشه بهار» است. بعد می‌فرماید:

---

۱. نساء / ۱۴۸ [ترجمه: خدا دوست نمی‌دارد که کسی با گفتار زشت، به عیب مردم صدا بلند کند مگر اینکه ظلمی به او رسیده باشد.]

وَ یَضْرِبُ اللهُ الْاَمْثالَ لِلنّاسِ خدا مثالی ذکر می‌کند و این مثال برای جامعهٔ انسانیت است: جامعهٔ انسانیت اگر بخواهد خرّم باشد، شاخه و برگ و میوه و سایه داشته باشد، تا ریشه نداشته باشد امکان ندارد.

وَ مَثَلُ کَلِمَةٍ خَبیثَةٍ کَشَجَرَةٍ خَبیثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ ولی بسیاری از این حرفهای بی‌اساس مثلش مثل این درختهای مصنوعی است که فقط شکل درخت دارد. مفاهیم، خیلی روشن است اما پایه ندارد. یُثَبِّتُ اللهُ الَّذینَ اٰمَنوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیا وَ فِی الْاٰخِرَةِ. [خدا با] قول ثابت، با سخن محکم و ریشه و مبنادار که ریشه‌اش در عمق روح [انسان است، مؤمنین را در دنیا و آخرت پایدار می‌دارد. هیچ کس] نمی‌تواند آنها را از سخن محکمشان برگرداند؛ همان طور که حسین بن علی چنین بود. آن حرفی که روز اول زد با آن حرفی که ساعت آخر گفت یک حرف بود.

و لا حول و لا قوّة الّا بالله العلیّ العظیم.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب و نشریات

□